

المكتبة
الفلسفية

المذهب الإشرافي

بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي

تأليف

الدكتور محمد جلال أبو الفتح شرف

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب — جامعة الإسكندرية

الطبعة الأولى

١٩٧٢



دار المعارف بمصر

المذهب الإشرقي

بين الفاسفة والدين في الفكر الإسلامي

تأليف

الدكتور محمد جلال أبو الفتوح شرف

مدرس الفلسفة الإسلامية والتصوف
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

طبعة أولى

١٩٧٢



دار المعارف بمصر

الاهـداء
إلى
إبنتى ريهام

مقدمة الكتاب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أهل الغموض الذي يكتنف موضوعات الفلسفة الإشراقية ومشكلاتها هو الذي دفع بعض المفكرين والمؤرخين إلى الإحجام تام عن الخوض في دراستها ، ومعالجة موضوعاتها ، والكشف عن حقيقتها وكنهها وسبر غورها ، مكتفين بالإشارة إلى مراميها وأغراضها دون حل وموزها وإشاراتها .

ولقد يقال إن الصراحة في التعبير ووضوح الأفكار يجذب أنظار بعض الناس ، أما الغموض فهو الذي يجذب أنظار للكثيرين للبحث وحب الاستطلاع وبخاصة من لهم القدرة على مواصلة البحث والتنقيب ومن يمتلكون الملكات والاستعدادات الخاصة التي تدفعهم دائماً إلى الأمام .

ولئن أقدم على صفحات هذا الكتاب موضوعاً من أهم الموضوعات التي جذبت اهتمام المسلمين والمسلمين ، منهم من ينصهره ويؤيده ، ومنهم من يحاربه ويريد القضاء عليه . هذا الموضوع هو المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ، وقد عالجته من خلال فلسفة الإشراقيين أنفسهم من أمثال أبي البركات البغدادي ، و د ابن أبيجة ، و د ابن طفيل ، وأخيراً د السهروردي المقتول . وكانت أهم المشكلات التي تناولها موضوع الكتاب هي : مشكلة العالم بين القدم والحديث ، ومشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد ، ومشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكلية والجزئية .

وقد جاء هذا الكتاب الثاني متمماً للاتجاه الذي رأيناه في الكتاب الأول وهو د الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، والذي عالج نفس المشكلات بعين الفلاسفة المشائين المسلمين ، والملاحقة للمتكلمين المسلمين ، وبينان أهمية كل

فلسفة في العالم الإسلامي ومدى ارتباطها بالعقيدة الإسلامية التي أوضحها الكتاب والسنة . كما لا يخلو هذا الكتاب الذي تقدمه للقارئ العزيز عن بيان أوجه الصحة والفساد ، والاتفاق والاختلاف مع أصول الدين الإسلامي ، وكيف حاول هؤلاء الإشرافيون التوفيق بين الفلسفة والدين . ثم بيان اتفاقهم مع الفلسفة المشائية واختلافهم معها ، وسوف يجد القارئ من خلال أبواب هذا الكتاب وفصوله مدى صعوبة هذا الموضوع وغموض نصوصه ، فأرجو أن أكون قد وفقت في كشف رموز وإشارات وأسرار هذه الفلسفة الإشرافية ، وتوضيح المصطلحات والعبارات الفلسفية والإشرافية التي يتميز بها المذهب الإشرافي دون غيره من المذاهب الأخرى .

ولا شك في أن استخدام مثل هذا الأسلوب الباطني الخفي هو الذي دفع معظم الفقهاء والمتكلمين إلى محاربة المذاهب الإشرافية واتهام أصحابها بتهمة الكفر والإلحاد والزندقة ، إلى حد تقديم أصحابها إلى المحاکمة فقتل بعضهم كما حدث ذلك لشهاب الدين السهروردي الذي عرف باسم «السهروردي المقتول» . وقد جاءت بعض المؤلفات الفلسفية الباطنية الإشرافية دون أن تحمل بصمات أصحابها ، وكان هدفها الأساسي هو محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة ، أو بمعنى أصح أن الفلسفة أو العقل قادر على الوصول إلى المبادئ التشريعية والأخلاقية وحده دون الاستعانة بالوحي الإلهي المنزل على الأنبياء والرسل . وكان مثال ذلك في العالم الإسلامي هو كتابات إخوان الصفا وخلان الوفا التي تمثل الجوانب الغنوصية الهدامة . ولم يفت الغزالي — كعادته دائماً — أن يبين تهافت هذه الفلسفة الباطنية كما فعل ذلك بالنسبة للفلسفة المشائية الإسلامية في كتابه «تهافت الفلاسفة» ، فكتب لنا كتابه الفلسفي النقدي الذي أسماه «فضائح الباطنية» .

وختاما ، أرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى المكتبة العربية
والاسلامية معرفة جديدة وواضحة ، لا لبس فيها ولا غموض ، عن المذهب
الاشراقي في الفكر الاسلامي ، وأن يستفيد منه طلاب العلم ورواد الايمان .
وفقنا الله جميعا لما فيه خدمة الانسان وخير الانسانية في شتى أنحاء المعمورة .

والله ولي التوفيق ؟

رمل الاسكندرية : يناير ١٩٧٢ م

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
الباب الأول : أبو البركات البغدادي	٢١ - ٨٤
الفصل الأول : حياته ومنزلته	٢١ - ٢٥
١ - شهرة أبي البركات في الطب	٢٢ :
٢ - إسلام أبي البركات	٢٤
الفصل الثاني : موقف أبي البركات الفيلسوف من مشكلة العالم	٢٩ - ٤٦
(أولاً) مشكلة العالم بين القدم والحدوث	٢٩
١ - انقسام الوجود والموجود إلى الواجب والمكن	٢٩ :
٢ - موقف أبي البركات من قدم العالم وحدوثه	٣٢
٣ - النقد الفيلسوف لنظرية الصدور عند المتأخرين	٣٩
(ثانياً) نظرية الجوهر والفرد في فلسفة أبي البركات	٤٢
الفصل الثالث : مشكلة النفس ومسألة السعادة والشقاء في فلسفته	
أبي البركات	٤٩ - ٦٨
١ - موقفه من الفلاسفة	٤٩
٢ - رأى أبي البركات	٥١
٣ - معارضته للفلسفة المشائية	٥٤
٤ - مسألة السعادة والشقاء	٥٩
الفصل الرابع : مشكلة الألوهية ومسألة العلم الإلهي للكنائس :	
والجزئيات	٧١ - ٨٤

الموضوع	الصفحة
١ - نقده لدليل الحركة ...	٧١
٢ - أدلة أبي البركات على وجود الله ...	٧٢
٣ - ماهية الله وصفاته ...	٧٦
الباب الثاني : ابن باجة وابن طفيل ...	٨٩ - ١٤٥
الفصل الأول : ابن باجة ...	٨٩ - ١٠٤
(أولا) حياته ومنزلته ...	٨٩
(ثانيا) مشكلة العالم في فلسفة ابن باجة ...	٩٣
(ثالثا) مشكلة النفس الانسانية ...	٩٦
الفصل الثاني : ابن طفيل حياته ومنزلته ...	١٠٧ - ١١٢
موقفه من الفلاسفة ...	١٠٩
قصة حي بن يقظان ...	١١١
الفصل الثالث : مشكلة العالم في فلسفة ابن طفيل ...	١١٥ - ١٢٤
١ - قدم العالم وحدوثه ...	١١٥
٢ - نظرية الجوهر الفرد ...	١٢٢
الفصل الرابع : مشكلة النفس الانسانية في قصة حي بن يقظان ...	١٢٧ - ١٣٨
الفصل الخامس : ابن طفيل ومشكلة الألوهية ...	١٤١ - ١٤٥
أدلة ابن طفيل على وجود الله ...	١٤١
١ - الدليل الأول ...	١٤١
٢ - الدليل الثاني ...	١٤٢
٣ - الدليل الثالث ...	١٤٣

الموضوع	الصفحة
صفات الله عند ابن طفيل	١٤٤
الباب الثالث : السهروردي المقتول	٢٠٨-١٥١
الفصل الأول : حياته ومنزلته	١٥٧-١٥١
مقتطفات من أقوال السهروردي	١٥٤
الفصل الثاني : مشكلة العالم في فلسفة السهروردي	١٧٥-١٦١
(أولاً) مقدمة	١٦١
(ثانياً) قدم العالم وحدوثه	١٦٣
(ثالثاً) نظرية الصدور عند السهروردي	١٦٨
الفصل الثالث : مشكلة النفس الانسانية ومسألة حشر الأجساد في	
فلسفة السهروردي الاشراقية	١٩٥-١٧٩
صلة النفس بالجسم	١٨٢
مسألة بقاء النفس	١٨٦
الفصل الرابع : مشكلة الألوهية ومسألة العلم الالهي في فلسفة	
السهروردي	٢٠٨-١٩٩
الباب الرابع : قصة حي بن يقظان في الفكر الاسلامي	٣١٢-٢١٤
الفصل الأول : حي بن يقظان عند ابن سينا	٢٢١-٢١٤
الفصل الثاني : رسالة حي بن يقظان عند ابن طفيل	٣٠٦-٢٢٥
الفصل الثالث : حي بن يقظان للسهروردي	٣١٢-٣٠٩

الباب الأول

أبو البركات البغدادي

الفصل الأول

حياته ومنزلته

هبة الله بن علي بن ملكا

(توفي عام ٥٤٧ هـ)

تحدث كتب مؤرخي الطبقات في الفكر الإسلامي في ترجمتها لحياة وفلسفة أبي البركات بأنه كان إسرائيل النحلة ، يهودي الملة . فيذكر القفطي في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » بأن أبا البركات كان يهوديا في أكثر عمره ، مهتديا (أي حين أسلم) في آخر أمره ، هو أو أحد الزمان وطبيب فاضل ، عالم بعلوم الأوائل ، من يهود بغداد ، كان في وسط المائة السادسة . وكان موفق المعالجة ، لطيف المباشرة ، خبيراً بعلوم الأوائل فيما بها ، حسن العبارة ، لطيف الإشارة . وقف على كتب المتقدمين والمتأخرين في هذا الشأن واعتبرها واختبرها . فلما صفت لديه وانتهى أمرها إليه صنف فيها كتاباً سماه المختار أخلاه من النوع الرياضي ، وأتى فيه بالمنطق والطبيعي والإلهي . فجاءت عبارته فصيحة ، ومقاصده في ذلك الطريق صحيحة . وهو أحسن كتاب صنف في هذا الشأن في هذا الزمان (١) . وهكذا تأتي شهادة القفطي منصفة لأبي البركات البغدادي .

ويعتبر ابن تيمية أول من أهتم بعرض فلسفة أبي البركات ومقارنتها بمن سبقه من المشائين . أتبعه أرسطو حيث يقول : « من حكى عن جميع الفلاسفة قولاً واحداً في أي جنس من أجناس علومهم ، فإنه غير عالم بأصنافهم واختلاف

مقالاتهم . بل حسب النظر في طريقة المشائين أصحاب أرسطو من أمثال ثامسطيوس
والاسكندر الأفروديسي وبرقلس من القدماء ، والفارابي وابن سينا والسهروردي
المقتول وابن رشد وأبي البركات من المتأخرين .

وإن كان لكل من هؤلاء في الإلهيات والنبوات والمعاد قول لا ينقل عن
سلفه المتقدمين ، إذ ليس لهم في هذا الباب علم تستفيد منه الاتباع . وإنما عامة علم
القوم في الطبيعيات ، فهناك يسرحون ويتبحرون . وبه وينحرف عظم من عظم
أرسطو واتبعوه . لكثرة كلامه في الطبيعيات وصوابه في أكثر ذلك ، فاما
الإلهيات فهو وأتباعه من أبعد الناس عن معرفتها ، (١).

ثم يحدد ابن تيمية في موضع آخر نشأة بعض الفلاسفة ومن بينهم أبي البركات ،
وأثر الطوائف الدينية العقائدية على هذه النشأة فيقول : « نشأ ابن سينا بين المتكلمين
النفاء الصافات ، وابن رشد نشأ بين الكلايين ، أما أبو البركات فقد نشأ بين
علماء السنة والحديث . فكان كل من هؤلاء بعده عن الحق بحسب بعده عن معرفة
آثار الرسول ، وقربه من الحق بحسب قربه من ذلك ، (٢) . وحينئذ يؤكد ابن
تيمية بأن أبا البركات من أقرب الفلاسفة إلى اتباع الحجة الصحيحة ، بحسب
نظره والعدول عن تقليد سلفه ، مع أن أصل أمر الفلاسفة وحكمتهم أن العقليات
لا تقليد فيها (٣) .

١ - شهرة أبي بركات في الطب :

كان في وسط المائة السادسة من الأطباء المشار إليهم في الآفاق ثلاثة أفاضل
منا من ثلاث ملل كل منهم هبة الله في الاسم والمعنى . هبة الله بن صاعد من

(١) ابن تيمية : منهاج السنة - ١ ص ٢٥٣ - ٢٥٤

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة - ١ ص ٢٥١

(٣) المصدر السابق : ص ٢٥٨

النصارى ، هبة الله بن الحسين الأصفهاني من المسلمين ، وهبة الله بن ملكا أبو البركات اليهودي في أكثر عمره والمسلم في آخر أمره (١) .

ويحسن بي أن أورد هنا قصة طريفة تشير إلى شهرة أبي البركات في الطب، وتدل أيضا على اهتمامه بمنهج التجريب الذي اشتهر به علماء المسلمين وفلاسفتهم . يقول بعض أهل الفضل أن أبا البركات كان جالسا في مجلسه للأفراء وعليه ثوب أطلس أحمر اللون ، إذ دخل عليه رجل من أوساط أهل بغداد وشكا إليه سعالا طال مدته . فقال له : إذا سعلت وقطعت شيئا فلا تتفله حتى أقول لك ما تصنع . فبعد ساعة وقطع فاستدعاه إليه وأدخل يده في كم ذلك الثوب الأطلس . وقال له : اتقل فيه ، فتقل وضم أبو البركات يده على ما فيها من الثوب والتفلة ، وأخذ ساعة ثم فتح يده ونظر إلى الثوب وموضع التفلة منه ساعة يقبله ويتأمله . ثم قال لبعض الحاضرين : أقطع من هذه الشجرة نار نجدة ، فأعطاه الرجل المريض وأمره بأكملها . فقال له الرجل : أيها الحكيم متى أكلته مت . فقال : إن أردت العافية فقد وصفتها لك . فشرع الرجل وأكل منها أولا فأولا إلى أن استنفدها ثم مضى الرجل . ولما كان في اليوم الثاني حضر وهو متالم ، فقال له : ما جرى لك ؟ قال : ما نمت لكثرة ما نالني من السعال . فقال لأحد الجماعة : أحضر لي نار نجدة من تلك الشجرة فأحضره إياها وأعطاه الرجل وأمره بأكملها ، فأكلها ومضى . فلما كان في اليوم الثالث جاء فسأله عن حاله فقال : بت خير مبيت ولم أسعل . فقال له : برأت والله والحمد وإيّاك وأكل النارنج بعدها . إن تأكل بعدها نار نجدة أخرى يحصل لك ما لا يرجى لك برءه وأمره بما يستعمل في المستقبل .

فلما قام الرجل من عنده سأله الجماعة عن السبب فقال أبو البركات البغدادي :

أخذت ثقلته في الثوب الأطلس الأحمر وأحيتها في كفي ساعة ونظرت فيها هل
يتبع بعد ما تشربه الثوب بما ثقل كالقشور والنخالة فلم أجده ، ولو وجدته دلني
على أن السعال من قرح إما في الرئة أو في الصدر وكلاهما صعب ، فلما لم أجده
شيئاً من ذلك علمت أنه بلغم لزج زجاجي وقد لحج بقصبة الرئة وآلات التنفس ،
فأردت جلاء من هناك ، وأمرته بتناول النار نجمة . فلما عاد إلى ووجد شدة ،
علمت أنها قد جلت وقطعت ما هناك ولم تستنفده فأمرته بتناول الأخرى فجلت
ما بقي ونهيته عن استعمال أخرى لتلا يقرح الموضع بكثرة الجلاء ، فيقع فيما
اخرزنا منه ، فاستحسن الحاضرون ذلك من صناعته الطيفة (١) .

٢ — إسلام أبي البركات :

ولم يكن كيف أسلم أبو البركات ؟ ومتى أسلم ؟ يحدثنا القفطي في كتابه
« إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، قائلا : « لما مرض أحد السلاطين السلجوقية
استدعاه (أي أبو البركات) من مدينة السلام ، وتوجه نحوه ولاطفه إلى أن
برأ ، فأعطاه العطايا الجمّة من الأموال والمراكب والملابس والتحف ، وعاد إلى
العراق على غاية ما يكون من التجميل والغنى وسمع أن ابن أفلاح قد هجّاه بقوله :
لنا طبيب يهودي حماسته . . . إذا تكلم تبدو فيه من فيه
يتيه والكلب أعلى منه منزلة . . . كأنه بعد لم يخرج من التيه
ولما سمع ذلك ، علم أنه لا يبجل بالنعمة التي أنعمت عليه إلا بالإسلام ، فقوى
عزمه على ذلك . وتحقق أن له بنات كباراً وأنهن لا يدخان معه في الإسلام ،
وأنة متى مات لا يرثه . فتضرع إلى خليفة وقته في الإنعام عليهن بما لا يتخلفه وإن
كن على دينهن ، فوقع له بذلك . ولما تحققت أظهر إسلامه وجلس للتعليم
والمعالجة » (٢) .

(١) القفطي إخبار الملوك .. ص ٣٤٤ — ٣٤٥

(٢) المصدر السابق ص ٣٤٣ — ٣٤٤

وفي رواية أخرى يقول التتلي: وذكر ابن الأثير أن إسلام أبي البركات كان سببه أنه كان في صحبة السلطان محمود ببلاد الجبل، وإلى محمود ولاية العراق. وكانت زوجته الخاتون بنت عمه سنجر، وكان لها مكرماً معها مظهراً، وافق أن مرضت وماتت، فزع السلطان محمود عليها جزعاً شديداً. ولما عاين أبو البركات ذلك الجزع من محمود، خاف على نفسه من القتل إذ هو الطبيب، فأسلم طلباً لسلامة نفسه، (١).

وهناك رواية ثالثة يحكيها لنا ابن أبي أصيبعة حيث يقول: ودخل أبو البركات يوماً إلى الخليفة فقام جميع من حضر إلا قاضي القضاة. فإنه كان حاضراً، ولم ير أنه يقوم مع الجماعة لكونه ذمياً. فقال: يا أمير المؤمنين، إن كان القاضي لم يوافق الجماعة لكونه يرى أني على غير ملته، فأنا أسلم بين يدي مولانا، ولا أحركه ينتمني بهذا، وأسلم، (٢).

(١) المصدر السابق: ص ٢٤٦

(٢) ابن أبي أصيبعة: حيون الأبناء في طبقات الأطباء، ص ٢٠٤

الفصل الثاني

موقف أبي البركات الفلسفي من مشكلة العالم

أولاً - مشكلة العالم بين القدم والحدوث :

عندما نتحدث عن فلسفة أبي البركات التي ضمنها كتابه «المعتبر» ، بأجزائه الثلاثة ، فإن ذلك يحتاج إلى فحص دقيق ، وفهم عميق لمواقفه المختلفة في المشكلات الفلسفية التي نعالجها هنا على صفحات هذا الكتاب . فليتنا - منذ البداية - أن نفرق بين عرضه للآراء السابقة عليه ، وبين آرائه الخاصة . ولا شك في أن أبا البركات - كغيره من الفلاسفة - لم يهتم كثيراً في مخالفة الفلسفة الطبيعية عند أرسطو وكذلك في المنطق . أما الإلهيات فهي الجانب الهام الذي يظهر فيه أصالة صاحب المعتبر ، لأنه على أساس هذا الجانب الإلهي يمكننا تحديد موقف الفيلسوف من العقيدة التي يعتنقها ، وبخاصة أبي البركات البغدادي ، لأنه كان يهودياً أكثر عمره ثم أسلم تحت ظروف معينة .

وفي بحثنا لآراء أبي البركات الفلسفية فيما يتعلق بمشكلة العالم هل هو قديم أم حادث ؟ علينا أن نعرض بعضاً من التقسيمات التي ضمنها كتابه :

١ - القسم الموجود والموجود إلى الواجب والممكن :

يضع أبو البركات قضية هامة في نظرية المعرفة تدل دلالة قاطعة على أنه من أصحاب النظرة الموضوعية لا النظرة الإسمية ، وتجعله من أصحاب اليقين لا الشك المذهبي . فقد ذهب إلى أن الإدراك ليس شرطاً في الوجود ، وإنما الوجود شرط في الإدراك ، إلا أن اعتراف العارف بوجود الموجود وعلمه به ، إنما يكون

من إدراكه له ، فلا يصح إذن أن يحد الموجود بأنه المدرك ، ولا بأنه الذى يصح أن يدرك ، وإن كانت المعرفة به حصلت بالإدراك . بل الوجود والموجود من الكلمات التى تدرك معانيها بأوائل المعارف من جهة الإدراك والمعرفة ، فلا يحتاج إلى حدة يشرح الاسم (١) .

وبمعنى هذه العبارة الفلسفية الهامة أن من الأشياء ما يدركها مدرك ، ويعجز عن إدراكها مدرك آخر . ولا يكون كونها بحيث لا ينالها المدرك الذى عجز عن إدراكها فلم يدركها ، قادحاً في وجودها . بل هى موجودة سواء أدركها أو لم يدركها . فيجوز أن يكون من الموجودات ما لا يدرك ، أو لا يدركه بعض المدركين (٢) .

وعلى هذا الأساس الفلسفى قسم أبو البركات الموجود إلى قسمين : موجود الأعيان وهو يعرف بالإدراك ، ويدل بعض المدركين عليه بعضاً ، ويهديه إليه حتى يشاركه في إدراكه ، وهو واحد بعينه مشترك لكثير من المدركين . ومثال ذلك الشمس التى يراها الناس دون أن تتكرر نتيجة لإدراكهم لها ، بل هى واحدة مما تعدد المدركون لها (٣) . وهذا يدل على أن أبا البركات يؤمن بالواقع المحسوس وبموضوعيته ، وبأنه يفرض نفسه على الذات المدركة ، وذلك على العكس من السوفسطائيين القائلين بأن الإنسان الفرد مقياس كل شيء ، وبأن الذات المدركة هى التى تفرض نفسها على الموضوع المدرك . وربما يرجع اهتمام أبى البركات بالموجود العيني لعقيدته اليهودية السابقة التى هجرها .

(١) أبو البركات : المختبر ٣ ص ٢١ ، ط الدكن ١٣٥٨ هـ

(٢) المصدر السابق : ص ٢١ .

(٣) المصدر السابق : ص ٢١

أما النوع الآخر ، فهو موجود الازهان وهو يختلف باختلاف الأشخاص حيث يتفرد الإنسان الواحد بأدراك ما في ذهنه خاصة ولا يشاركه إنسان آخر في هذا الإدراك لهذا الموجود الذهني . وموجودات الازهان موجودة في الأعيان لوجودها في موجود في الأعيان وهو الذهن والنفس التي يتصور فيها ما يتصور من ذلك (١) . وبهذا يتأكد لنا أهمية الموجود الخارجي ، والذات المدركة ، حين يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو الواقعية ، ويعتمد عن فلسفة أفلاطون المثالية .

بل يتأكد هذا أيضا عند ما نراه يقسم الموجود مرة أخرى قسمة عقلية إلى : موجود بذاته وعن ذاته ، وموجود وجب وجوده عن غيره ولم يجب له بذاته ، ولا يمتنع ، وهو الذي يعرف باسم الموجود الممكن . فكل موجود : إما واجب الوجود بذاته ، وإما ممكن الوجود بذاته ، فوجوده عن غيره وبغيره ، ولا يوجد ما نسب إليه إلا بعد وجوده بعديّة الذات . فكل آخر من الموجودات بالغير ، متأخر الوجود عما يوجد به ، ولا يوجد إلا بعد وجوده بعديّة الذات . وجود المتأخر منها يدل على وجود المتقدم ، ووجود المتقدم حاصل قبل حصول المتأخر من حيث أنه لا يوجد إلا بعده بعديّة بالذات وإن لم تكن بالزمان (٢) .

هذا التقسيم وهذه النسبة وهذه التبعية وهذه البعديّة التي بالذات لا بالزمان تجعل صاحب المعبر من أتباع الفلسفة المشائية إلى حد كبير في هذا الموقف بالذات . فوجود الممكن أدل على وجود الواجب بذاته ، أكثر من دلالة على وجود نفسه ، كما أن الحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على نفسها .

(١) المصدر السابق : ص ٢١ — ٢٢ .

(٢) المصدر السابق : ٢٢ — ٢٣ .

٢ - موقف أبي البركات من قدم العالم وحدوثه :

يستعرض أبو البركات مذهب القائلين بقدم العالم ، عرضا مبسطا يتسم بالوضوح والمرونة حتى ليظن القارىء أنه من المدافعين عن هذه النظرية . إلا أنه يستخدم نفس الأسلوب في عرضه لموقف القائلين بحدوث العالم وخلقه وهم فرقتان : إحداهما من أصحاب النظر ، والأخرى مقلدة اقتصرت على التقليد وأهملت النظر ، واعتمدت على ما يخطر بالبال من معنى البداية التي تعنى حدوث الحادث بعد زمان لا يكون فيه موجودا ثم وجد . ومن هذه الفرقة المقلدة من وام نصره ما اعتقده بالتقليد من جانب النظر والرد على من قال بنيرة (١) . ومقالة الحدوث أقرب إلى أكثر الأذهان التي تتصور الخلق ، ولذلك كان القائلون بها أكثر عددا ، وناصرها كثير من الخاصة المعبرين ، فصارت مشهورة ومقبولة أكثر من من خصوم هذا الموقف . ولذلك قام الخصام بين الفريقين ، فسمى الحديثون القدميين ده سرية وصار من الأسماء الشائعة عند السامعين يمتدح الجمهور في معناها جحد الخالق المبدأ الأول ، وسمى القدميون الحديثين معطلة لأنهم قالوا بتعطيل الله تعالى عن جوده مدة لا نهاية لها في البداية (٢) .

إلا أن أبا البركات قد وقف من حجج القائلين بالحدوث موقف المعارض لا المجايد فيقول : « وقد استجروا بحجج تضعف عند النظر ، فما هو قديم من جلتها ومتداول بين أهل النظر ، هو قولهم أن الأجسام لا تنفك عن الحركة والسكون الحديثين ، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ، وانتجوا من ذلك أن

(١) أبو البركات : المتبرج ٣ ص ٣٠ - ٣١

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣

الجواهر التي هي الأجسام بأسرها محدثة . وهو قياس لا ينصرف على من ينتقده لأن المقدمة الصغرى القائلة : إن الأجسام لا تنفك أو لا تخلو عن الحركة والسكون المحدثين ، لا تشارك الكبرى القائلة : وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث في حد أو وسط على الحقيقة . ولا المحدث الذي في الكبرى وهو الحد الأكبر هو المحدث المطلوب في النتيجة . فالقياس لم ينتج المطلوب الذي فيه الخلاف (وهو العالم)^(١) . وقد بنى نقده على أساس أن معنى الحركة عندهم لا يدل على أنها ساذجة ، بل يدل على أنها حركة مطلقة . والحركة المطلقة ليست محدثة عنده وعند من يقول بقديم العالم .

ولعل هناك من يظن أن أبا البركات يذهب إلى القول بمحدث العالم ، وذلك على الرغم من أنه كان يعرض لكلا الفريقين : فريق القدم ، وفريق الحدوث ، آراءهم وحججهم ، وهو عرض تاريخي لا أكثر ولا أقل . والدليل على ذلك قوله : « فهذه هي المذاهب المقولة ، والحجج المنقولة والمحقولة ، لا يحتاج المقلد إلى شيء منها . فإن الذي يقلد في الحجة يتعب نفسه بسماع الحجة ، وتقليد المذهب دون الحجة يكفيه ، ويتساوى حاله من جهة التقليد لما فكله تقليد ، والذي يعقل ما يسمع ويتأمل بهذه ويتبعه بنظره فقد سمع الحجة وعرف المحجة ، »^(٢) .

كيف إذن ، نحدد موقف أبي البركات من مشكلة العالم ؟
والإجابة على هذا السؤال ، علينا أن نقرر هذا المبدأ العام الذي وضعه صاحب المعبر نفسه :

(١) المصدر السابق : ص ٣١

(٢) المصدر السابق : ص ٤٨

كل فاعل علة ، وليس كل علة فاعلا ، فالفاعل هو العلة الحقيقية (١) . وهذا المبدأ الهام يمكن استخدامه لهدم الفلسفة المشائية وبخاصة نظرية الصدور . فاذا كان الموجود الصادر من الله علة للصدورات والفيوضات الأخرى ، إلا أنه ليس الفاعل على الحقيقة . وتأكيده ذلك هو قوله بأن الواحد الذي لا مثل له ولا ضد له ، ولا تركيب فيه ، ولا أجزاء له ، هو الواحد من كل جهة . والمبدأ الأول واحد فقط ، وليست هناك مبادئ أولية كثيرة ، وهذا المبدأ الأول هو هو الواجب الوجود بذاته (٢) . والنظر الحقيقي يؤكد لنا أن لقطة الوجود والموجود على الحقيقة لا تطلق إلا على واجب الوجود ، من حيث أن وجوده هو ماهيته ، أما الموجود الذي وجوده صفة حاصلة لماهيته بغيره (أى أن وجوده صفة زائدة على ماهيته) ، فمعنى وجوده هو علاقته بهذا الموجود ، ونسبته إليه ومعيته وإضافته إلى هذا الأول . فهذا نوع من التوحيد لا يعقل في شيء من الآحاد إلا في هذا الواحد الذي هو الموجود الأول ، والمبدأ الأول ، ولا يلبث إلا له . فالوجود الذي تتصف به الموجودات المعلولة ، ويقال لها به أنها موجودة ، غير هذا الوجود القائم بذاته (٣) . وسوف تؤدي هذه العبارة إلى موقف معين هام عند أبي البركات البغدادي يشبه قول الصوفية في اعتباره أنه « ليس الوجود الحقيقي إلا له ، أى لا هو إلا هو » (٤) . وهو جانب إشراقي لاشك في ذلك يجعل أبا البركات من مؤسسي المذهب الإشراقي في الفكر الإسلامي :

(١) أبو البركات : الاعتبار ج ٣ ص ٤٩ .

(٢) المصدر السابق : ص ٥٩ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٥ .

(٤) المصدر السابق : ص ١٤٧ .

ومن خلال موقف أبي البركات من ذات الله وصفاته ، نستطيع تحديد وجهة نظره من مشكلة قدم العالم وحدوثه . فالمبدأ الأول ، وهو الله ، الذى لا قبل له ، فاعل بالذات . وهذا الفعل الذاتى لا يكون بالطبع - كما يقول ابن سينا (١) - بل هو فعل إرادى من حيث أنه لا يفعل على سنن واحد ، وفن واحد ولا يحرك إلى جهة واحدة . بل إنه مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأفعال والذوات المختلفة الطبائع والجهات والانحاء والغايات . وفى هذا القول عدم لنظرية الفيض الضرورى الذى يتخذ خطأ واحدا عند المشائين . وكذلك فإنه يفعل ويشعر بما يفعله ويقصده ويريده ، وذلك على العكس من الموجودات التى تفعل بالطبع كالنار فى التسخين ، والثلج فى التبريد . ومعنى ذلك أنه يعلم بما يفعل ومريد وراض بفعله الذى يكون لغاية ، من حيث أن العالم المريد الحكيم لا يفعل عبثاً ولا غير غاية . وهذه الغاية لا تتعلق بمخلوقاته ومعلولاته ، حتى لا تكون الغاية فى خالقه تسبق وجوده ، وتقدم عند خالقه . بل هو مبدأ أول واجب الوجود بذاته ، وهو واحد أحد ، فرد صمد لا ضد له ولاند ، ولا شريك فى بداية الخلق والوجود والإيجاد ، فينتج من ذلك أن يكون هو الغاية القصوى ، كما كان هو الفاعل الأول (٢) .

ونحن نرى طبيعة هذا الفاعل عند أبي البركات البغدادى ، لا تخرج مطلقاً عما ذكره الغزالى (٣) مما يدل على تأثير الغزالى فيما جاء بعده من فلاسفة أو حتى إشرافيين . وهذا النص السابق عند أبي البركات هو رد صريح ومتين على مذهب

(١) أنظر كتاب «الله والعالم والانسان فى الفكر الاسلامى» للمؤلف فى طبعته الثانية

ص ١٤-١٩

(٢) أبو البركات المعتبر ج ٣ ص ٦٦-٦٨

(٣) أنظر كتابنا السابق ص ٣٧٣-٣٧٨

أرسطو في المحرك الأول الذى هو علة غائية فقط تتحرك نحوه الموجودات كمشوق وكمعقول . وخلاصة القول من هذا كله أن الله يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده ، فجوده مقصود ، في فهمه ، والموجودات لزمت عن جوده (١) .

والحقيقة نقرها هنا ، إن موقف صاحب المعتبر فيه شيء من الاضطراب والتردد ، بل نقول إنه كان يحاول التوفيق بين قدم العالم وحدوثه . فهو لا يذهب إلى هدم نظرية الصدور من أساسها ، بل هو يوافق المشائين على مبدئهم الأساسى ، ويعتبره صحيحا في ذاته ، ولكنهم لم يستعملوه استعمالا صحيحا ، هذا المبدأ هو أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد . والمشائون في نظره يناقضون مبدأهم الذى وضعوه ، وهو يتفق في ذلك مع الغزالي . وموقف أبى البركات من نظرية الصدور يتفق مع فلسفته التى تراها تمثل الجانب الإشرافى فى الفلسفة الإسلامية . ومن ناحية أخرى ، يذهب إلى نظرية هامة تنادى بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد بما يتفق مع القائلين بحدوث العالم . وأبو البركات قد عبر عن موقفه من النظريات السابقة عليه بقوله أن العلم لا ينتظم له على نسق محدود ، ولا يقصد مخالفة الجمهور بأباطيل ينفرد بها عنهم ، ليكون له بها ميزة فيما بينه وبينهم ، فليس من قال : خالفوا تعرفوا ، بمن أحسن فى القول ، بل من قال : أصدقوا ووافقوا على الحق وخالفوا على الباطل ، سواء عرفتم بذلك أو لم تعرفوا ، فإن من أراد المخالفة وقد سبق إلى الحق فلا بد أن يقع إلى الباطل (٢) .

فمن هذه المحاولات ، موقف أبى البركات من مسألة الهيولى وعلاقتها بالكائنات الفاسدة الزائلة ، والكائنات الأزلية . فهيولى الكائنات الفاسدة تنفصل

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٦٩

(٢) المصدر السابق : ص ١٦١

وتتصل وتقبل الانفعالات الخيرة المخركة والمسكنة ، وهذا يؤدي إلى تكثر أفرادها ، واتحاد أجزائها . ودلة وجود هذه الهيولى الجزئية ، هي آخر علة من المعلولات الأزلية ، فانها تلي هيولائها في مرتبة الوجود والوضع ، وهي مكان لها بالطبع ، فهي تصدر عنها وتوجد بها . كما أن الصور التي تحمل بها فهي فائضة إليها من عالم الأزل والربوبية ، وهي آخر مراتب الوجود في المعلولية النازلة من لدن العلة الأولى في ترتيب الوجود ، واول الموجودات الكيانية التي يتعلق وجودها بوجود الأزليات الملكية ، فمنها البداية وإليها النهاية (١) .

أما الهيولى الأولى المتعلقة بالأزليات ، فتوضح مواضع عايتها ومعلوليتها ، إنما يكون على أساس أنها ممكنة الوجود ومعلولة صدور وجودها عن واجب الوجود بذاته ، وهذه الهيولى متكررة في وجودها بصوزة أشخاصها المختلفة . والهيولى الأولى بذاتها ممكنة الوجود ، وهي المنفعل الأخير من حيث أن واجب الوجود بذاته هو الفاعل الأول بالذات وهو غيرها (٢) . وهذا القول الأخير يجعل فلسفة أبى البركات قريبة الشبه من فلسفة المشائين القائلة بمادة أولى لكل حادث من حيث أنه ممكن الوجود .

أما إذا حاولنا أن نجعل أبا البركات قريباً من عقيدة أهل السنة والتحديث الذين نشأ بينهم كما قال ابن تيمية الذي نفتشده به على صحة موقف أبى البركات وصدقه ، فعلينا أن نأخذ بقول ابن تيمية حيث يذهب إلى أن المتقدمين من أساطين الفلاسفة قد جعلوا العالم محدثاً من ناحية صورته فقط ، أو مادته وصورته ، والآكثرية يرجحون تقدم المادة على الصورة . وهذا الترجيح يتفق

(١) ابو البركات : المعبر ج ٣ ص ٢٠٥ — ٢٠٦

(٢) المصدر السابق : ص ٢٠٤ — ٢٠٥

مع أنخبار الرسل ، وموافق للقرآن والسنة . مثل قوله تعالى : « خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء »^(١) ، وكذلك « استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين »^(٢) . وقد ثبت في صحيح مسلم عن عبيد الله بن عمرو بن العاص عن النبي (صلعم) أنه قال « كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » . ولهذا ذهب علماء أهل الكتاب أن ما ذكره الله تعالى في التوراة يدل على أنه خلق هذا العالم من مادة أخرى ، وأنه قد أخبر في القرآن عن خلق السموات والأرض من مادة ، كما أنه خلق المادة من مادة أخرى ، كخلق الإنس من آدم ، وخلق آدم من طين (وهذا ما ذكره الغزالي بالخلق التوالدي والتولدي)^(٣) . كما أنه خلق الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار^(٤) .

وقول ابن تيمية لا بد أن يؤخذ على أنه ينادى بأسبقية المادة على الشيء المخلوق فقط ، وليس على أن المادة قديمة ومساوقة في الوجود لله ، وإلا وقعنا مرة أخرى في برائن الفلسفة المشائية ، فهذا القدم إذن ، قدم لشيء وليس مطلقا ، فالمادة مخلوقة والعالم محدث كائن بعد أن لم يكن .

هذا تحليل موقف أبي البركات البغدادي من هذه المشكلة العويصة ، من خلال موقف ابن تيمية ، ولعلنا بذلك قد أنقذنا صاحب المعتبر من أن ينظر إليه على أنه يحمل العالم مشاركا لله في الوجود والقدم .

(١) سورة هود : من آية ٧

(٢) سورة فصلت آية ١١

(٣) انظر كتاب الله والعالم للأولف ص ٨٨ الطبعة الثانية

(٤) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٥٥ - ٢٥٧

٣ - النقد الفلسفي لنظرية الصدور عند المشائين :

سوف يتبين لنا من خلال هذا النقد ، موقف أبي البركات الحقيقي من مشكلة قدم العالم وحدوثه ، وسوف تؤكد مرة أخرى أنه يحاول التوفيق بين المنلاسة والمتكلمين ، بين القدم والحدوث .

إذا كان الواحد ، في هذه النظرية ، لا يصدر عنه إلا واحد ، فالموجودات بحسب هذا ينبغي أن تكون علة ومعلولا على نسق من لدن الأول إلى المعلول الآخر ، ولا تتكرر إلا طويلا حتى يكون أعل ب ، وعلة ب هي ح ، و ح علة د . فلا يوجد موجودان معا إلا وأحدهما علة للآخر أو معلولا له . ولكننا نرى في الوجود أشخاصا لا يتناهى عددها ، ليس بعضها علة لبعض ، ولا معلول له ، كالإنسان والفرس ، وإنسان وإنسان من سائر أشخاص الناس ؛ وفرس وفرس من أشخاص الفرس لا يلزم أحدهما أن يكون علة للآخر ، فمن أين جاءت هذه الكثرة من المبدأ الأول إذا كان لا يصدر عنه إلا واحد ؟ (١) .

يجيب صاحب المعتبر على هذا بقوله : لم لا يقال أنه تعالى جاد فأوجد ، وأوجد فجاد ، علم يخلق ، وخلق فعلم ، فلم يقتصر لإيجاده على موجود واحد . بل أوجد بذاته عن ذاته بغير سبب ثان موجودا أولا ، ثم بغيريته ولأجله ، إما من جهة تصويره له ، وإما من إيجاده موجوداً آخر ، وذلك الموجود الأول تصدر عنه أيضاً أشياء بحسب ما يتصور ويشاء من تصويره . فإله تعالى يخلق الموجودات فتوجد عنه ، وعمما عنه ، والذي عنه منه لأجله ومنه ، لأجل ما منه . ومعنى ذلك أنه يخلق شيئاً لأجل شيء ، فتكون الموجودات عن الموجودات ، كنار جزئية عن نار كلية . فيكون من أفعال الله تعالى القديم الذي هو أول

الخلق ، ومنها الحديث المحدث في الجزئيات المتجددة ، مثل إنزال الغيث وتحريك الرياح ، وتقوية قلب إنسان وهلم جرا (١). فيكون من أفعال الله تعالى ما هو أزلي لا يتقدم وجوده زمان مثل علمه بذاته وبالموجود والموجودات التي صدرت عنه بذاته ، ومنه ما هو زمني وهو ما يفعله لأجل الزمانيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف والكرامات ، وما يظهر وما يخفى من خاص العناية ولطيف الهدايات التي لا يقدر عليها غيره ، ولا يصح أن تنسب إلا إليه ، حتى ما ينسب إلى غيره فهو منسوب إليه (٢) .

وابن تيمية يحلل موقف أبي البركات على أنه لا يجعل فعل الله القادر المختار مقارنا له لا يحدث شيئا بعد شيء ، وينطبق هذا على ما جعله أبو البركات قديما وهو بعض العالم (٣) . أما المحدثات المتكررة المتجددة التي تقف عقبة كؤود في وجه نظرية الصدور الطولية عند المشائين ، فقد انحدر أثر ذلك إلى أبي البركات من الجويني أولا ، ومن الخزالي ثانيا في نقدهما لمبدأ الصدور المشهور (٤) .

وقد بقى أبو البركات موقفه من قدم بعض العالم ، وحدوث البعض الآخر ، على أساس صفة الإرادة الإلهية . فقد يخلق الله من الخلق الأزلي والأفعال الزمنية سابقة ولاحقة ، قديمة وحديثة ، دائمة متبدلة ، يريد فيكون ، ويكون فيريد شيئا لأجل ذاته ، وشيئا لأجل شيء . فإرادة خلق الشيء الأزلي القار الموجود هي بعينها إرادة دوائيه واستمرار وجوده ، يبقى بقاء الإرادة ، إما دائما بداومها ، وإما محدود الزمان يحدها ، فشئته وإرادته تكون أوائلها عن ذاته ، وثوانيتها

(١) المصدر السابق : ص ١٥٩ - ١٦٠

(٢) المصدر السابق : ص ١٦٢

(٣) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ١٣٦

(٤) "نظر كتاب الله والعالم ، الباب الأول الفصل الثاني

عنه أيضا باستدعاء حكمته في مخوفاته ، فكل شيء هو فعله ، سواء بواسطة أو
بغير واسطة ()

وقد عاب ابن تيمية على أبي البركات أن يذهب إلى أن سبب التغيرات هو
ما يقوم بذات الرب من إرادات متجددة ، بل ومن إدراكات ، كما قد بسطه
في كتابه «المعبر» . فهو وابن سينا وأمثالهما قد ذهبوا إلى أن الرب هو
بنفسه علة تامة أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة ، وأن الحادث الأول كان
شرطا أعد القابل للحادث الثاني . وهذا القول في غاية الفساد ، وهو أيضا في غاية
المنافضة لأصولهم (٢) .

يتضح إذن موقف أبي البركات من المشائين في تفسير صدور الكثرة عن
الواحد ، حين يرى أنه إذا التزم المشاؤون مبدأهم فلو يصدر عن الواحد إلا
واحد ، وستستمر سلسلة الصدورات في اتجاه طول واحد . فلو تكون هناك
كثرة موجودات على مستويات واحدة ، أي لو توجد مثلا أنواع تتألف من
أفراد أو موجودات متماثلة . وهذا الصدور ذو البعد الطولي الواحد يقيد قدرة
الله ، أما أبو البركات فقد قال بالحرية المطلقة للألوهية في دورها الخلاق ، وبذلك
رفض الحتمية المسيطرة التي يخضع لها فعل الخلق عند المشائين على حد قول
الدكتور أبو ريان (٣) . ولكن حقيقة موقف أبي البركات أنه قد جعل الفترة
الإلهية مقيدة في بداية إيجاده واحدا لا محالة ، حيث يوجد عنه بذاته ،

(١) أبو البركات المعبر : ج ٣ ص ١٦٤

(٢) ابن تيمية : منهاج الحق ج ١ ص ٢٤٠ - ٢٤١

(٣) د. أبو ريان : نقد أبي البركات ص ٢٢

هذا الواحد أقرب إليه وأشبه به من مخلوقاته (١) ، ثم جعل هذه القدرة الإلهية حرة مطلقة عندما تبتدىء الكثرة فيما عنه وفيما عما عنه طولا وعرضا ، فتتضاعف إلى نهاية وغير نهاية (٢) .

وبهذا كله ، نجد أبا البركات يقترب أحيانا من المشائين ، ثم يبتعد عنهم ليقرب من موقف الأشاعرة العام ، عندما جعل الله يتدخل في الزمان ويفعل ما يشاء بعد أن كان الفعل الإلهي أزليا خارج الزمان . فمن يذهب إلى القول بأن أبا البركات يؤمن بأن العالم قديم فهو مخطئ ، ويشبهه أيضا من يعتقد قوله بالحدوث . فحقيقة فلسفته أنه حاول التوفيق بين الفلاسفة والمتكلمين ، بين العقل والإيمان ، وبين الفلسفة والدين ، بين نظرية الصدور عند ابن سينا ، ونظرية الخلق المتعدد المتجدد المتكرر عند الجويني والغزالي وغيرهما ولا شك أنه قد نجح في ذلك مما يدل على أنه لم يكن مقلدا ، بل يأخذ من كل مذهب الأصح ، ويهدم ما يراه غير ذلك .

وموقف أبي البركات البغدادى من نظرية الصدور ، وهدمه لمبدأ المشائين المشهور لا يصدر عن الواحد إلا واحد ، كان له أثر كبير فيمن أتوا بعده ، وبخاصة شيخ الإشراق السهروردى المقتول ، الذى لم يسلم أبو البركات من نقده له . وقبل أن نصل إلى شيخ الإشراق ، علينا أن نعرض لموقف أبي البركات من نظرية الجوهر الفرد المرتبطة بمشكلة العالم .

ثانيا - نظرية الجوهر الفرد في فلسفة أبي البركات :

إذا كانت نظرية الجوهر الفرد ، أو مذهب الذرة ، أو فكرة الجزء الذى

(١) أبو البركات المتبر : ٢ ص ١٦١ - ١٦٢

(٢) نفس المصدر ص ١٦١ - ١٦٢

لا يتجزأ هي أساس المشكلات الطبيعية والإلهية عند مفكرى الاسلام وبخاصة المتكلمين أشاعرة ومعتزلة، إذا كان ذلك كذلك، فقد شارك صاحب المعتبر غيره من مفكرى الاسلام في الاهتمام بهذه النظرية التي ترتبط بمشكلة حدوث العالم أو قدمه من الناحية الفلسفية أكثر من إرتباطها من الناحية الدينية . وقد برع المسلمون في استغلال هذه النظرية لإثبات حدوث العالم ، أى تأييد النقل بالعقل ، والدين بالفلسفة .

ويتميز موقف أبى البركات البغدادي من هذه النظرية ، بموقف الشارح أحيانا ، والموفق بين المتكلمين والفلاسفة وبخاصة أفلاطون أحيانا أخرى . فقد ذهب في كتابه "المعتبر" إلى آراء في العلم الطبيعي تتناقض مذهب أرسطو . وبعض هذه الآراء يشبه الآراء التي ينسبها المسلمون إلى أفلاطون . وهذا يؤكد اهتمام أبى البركات بالفلسفة الإشرافية ، وذلك لأن أفلاطون عند المسلمين هو الحكيم الإلهي ذو النزعة الصوفية الإشرافية ، أما أرسطو فهو الحكيم الطبيعي ذو النزعة الواقعية المنطقية .

ويتضح هذا الميل الأفلاطوني عند أبى البركات في موقفه من مشكلة المكان حيث أنه يخالف أرسطو ، ويذهب إلى القول بأن المكان هو الأبعاد الثلاثة ، وهو يقول أيضا بعدم تنامي المكان . وكذلك يتضح موقفه في مسألة وجود الخلاء حين يفضل الأخذ بالرأى المنسوب لأفلاطون في القول بوجود الخلاء ، على أن يأخذ برأى أرسطو الذي ينكر وجود الخلاء عندما يتحدث عن لواحق الحركة . وقد ذهب المستشرق "بينيس" إلى تأكيد هذا الإتجاه عند أبى البركات (١) .

وإذا كان أبو البركات البغدادي يؤمن بوجود الخلاء الذي هو شرط أساسي لنظرية الجوهر الفردي ، وفي نفس الوقت يرفض رأى أرسطو في الخلاء الذي يرفض بدوره فكرة الجزء الذي لا يتجزأ ، فمعنى ذلك أن صاحب المعتبر يؤمن بنظرية الجوهر الفردي ، فعلياً إذن متابعة ذلك الاتجاه عند .

حينئذ نقول مع أبي البركات أن الجسم ليس واحداً بالحقيقة وفي ذاته ، بل هو واحد نتيجة للإتصال . والغيرية التي في الجسم ليست غيرية آحاد ، وذلك لعدم وجود آحاد فيه . والجسم أيضاً ليس بكثير متميز الآحاد ، بل هو واحد بالإتصال ، وإنما الغيرية في الجسم غير متميزة ولا منتهية إلى آحاد ، بل ذاهبة في عدد الإتصال . فذلك لا تنتهي قسمته ، بل في طبعه قبول التجزئة إلى غير نهاية ، لأن كل جزء منه جسم ، وحكمه في قبول القسمة لما في طبعه من الغيرية حكم الكل ولا يتصور أن القسمة تكثره بأن تحدث له الغيرية ، بل القسمة تفصل غيريته إلى آحاد متكررة والواحد بالحقيقة لا ينقسم ولا يتكرر . ونتيجة ذلك كله أن الجسم من حيث هو جسم لا واحد بالحقيقة ولا كثير هو مجموع آحاد . بل فيه وحدة إتصالية وغير أصلية موجودة في الإتصال غير متناهية بالقوة ، فذلك لا تنتهي قسمته إلى ما لا يتصور فيه قبول القسمة . ومعنى قوله أن الجسم لا واحد ولا كثير أي أنه من حيث هو جسم لا متصل ولا منفصل ، إذ لو كان بذاته واحداً متصلاً طالما انفصل ، ولو كان كثيراً مفصلاً لما اتصل (١) .

وكان غرض أبي البركات من هذا العرض الفلسفي هو إنكار فكرة المشائين عن الهيولى الأولى حيث يذهب إلى القول بإبطال فكرة الأجزاء التي لا تتجزأ

على أنها هيولى أولى ، وتأكيد أن كل جسم كبيراً كان أو صغيراً من حيث هو جسم يقبل التجزئ والقسمة ، فإن لم يقبل لصغر أو صلابته فذلك ليس لجسميته ثم يقول : وستكلم على ما لا يتجزأ لصلابته من الأجزاء عند الكلام على الأرض وما يتكون منها من الأشياء الأصلية (١) .

وقبل أن يتحدث أبو البركات عن طبيعة الأرض وهي إحدى الإسطقسات الأربعة ، يذهب إلى أن الهيولات الأولى للتركيب في الكون والفساد هي هذه الأربع بأسرها أى الأرض والماء والهواء والنار ، أو الخمس مع الثلج . وكل واحد من الماء والأرض والهواء هيولى المركبات منها التى تختلف بزيادة بعضها ونقصان بعض . ثم هذه الهيولى تشترك في معنى الجسمية ، فيكون الجسم هيولى أولى للجميع ، ولا يكون للجسم هيولى لأنه لا يتركب من شيء ولا ينحل إلى شيء سوى الأجزاء التى يتجزأ إليها بالتفصيل (٢) .

ثم يتحدث أبو البركات عن أجزاء لا تتجزأ وهي الهيولى الأولى ، أما الذين أبطلوا وجود مثل هذه الأجزاء ، فإنما أبطلوها من جانب الوهم والفرض أما أنهم يقولون بأنه ليس هناك ما يتجزأ بالفعل والقسمة المفرقة فما استطاعوا إبطاله مع ظنهم أنهم أبطلوه . وقد أوضح صاحب المعبر أن الأرض لها أجزاء لا تقبل التجزؤ ، وذلك لأنه ليس هناك شيء أصلب منها حتى يحزئها . وإنما يتجزأ المركب من أجزاء أرضية ومائية ، فتقع القسمة والتفصيل في الأجزاء المائية أو بينها وبين الأجزاء المائية ، أو في الأجزاء الهوائية والنارية إن خالطتها ، وإلا فالأجزاء الأولى التى هي الأرضية لا تتجزأ لأنه لا يحزئ لها . فإن المجزئ

(١) المصدر السابق : ص ٢٧

(٢) أبو البركات : المعبر : ج ٢ ص ١٩٥ — ١٩٦

والفاصل يحتاج أن يكون أصلب وأكثر كثافة من المفصول المجزء . والنار نفسها لا تحرقها بل تسخنها فقط، والحرارة تصعد منها من غير أن تفرقها لكن هذه الأجزاء ليست هيولى أولى لغير الأرض وما يتركب منها ومعها (١). وهكذا نرى أبا البركات كمادته دائماً ، يحاول التوفيق بين المتكلمين القائلين بفكرة الجوهر المفرد كعنصر أساسى للأجسام المكونة من الأجزاء التى لا تتجزأ ، ثم هذه الأجسام بدورها هى العناصر الأساسية للكون كهيولى أولى للوجودات على حد قول الفلاسفة وبخاصة أفلاطون .

(١) المصدر السابق : ص ١٩٦

الفصل الثالث

مشكلة النفس ومسألة السعادة والشقاء

في فلسفة أبي البركات

وقف أبو البركات البغدادي من الفلسفة المشائية فيما يتعلق بمشكلة النفس الإنسانية ومسألة حشر الأجساد ، نفس موقف الغزالي ولم يخرج عليه كثيراً . بل أقول الحق أنه قد تابعه في منهجه الذي يبدأ بالعرض والتوضيح ثم يتلوه بالنقد والتفنيد ، وأخيراً ، يبان موقفه ورأيه الخاص . وإستخدام أبو البركات نفس الحجج والبراهين واعطاء الأمثلة كما حدث من قبل عند الغزالي مما يؤكد أثره في العالم الإسلامي ، مما يجعله أيضاً أحد الممثلين الكبار لتيار الفلسفة المشائية ولا يمنع ذلك في الوقت نفسه أن يتأثر هبة الله بغيره من الفلاسفة من أمثال الكندي في موقفه من النفس عندما تحس أو عندما تتعقل . وحق يتضح لنا موقف هذا الاشرافي المتدين أيضاً من الفلسفة المشائية ومعارضته لها ، علينا أن نبدأ بنقطة هامة ثم نتلوها بالمسائل الأخرى المتعلقة بالنفس ، هذه النقطة الهامة هي تحايل الفلاسفة الرائع لمحق الهيولي والنفس والعقل ، كما ورد في كتابه المعتبر ، وهذا التحايل قائم على أساس التفرقة بينها من جهة ما يحلها من الصور والأعراض .

١ — موقفه من الفلاسفة:

فيذهب إلى أن الفلاسفة قد اعتبروا النفس الناطقة التي هي نفس الإنسان عقلاً هيولانياً وعقلاً بالقوة ، ومن شأنها أن تصير عقلاً بالفعل عندما تتعقل وتتصور بصور المعلومات ، وهذه النفس ذاتها هي محركة للبدن . فكانهم سموها عقلاً هيولانياً لكونها تكتسب الصور بعد ما لم تكن حاصلة لها وفيها . فيصبح من ذلك أن الهيولي التي فيها صورة دائمة ملازمة أبداً كالسما ليست هيولي ، (بناء على موقفهم) ولكنهم لم يقولوا ذلك ، بل ذكروا أن الموجودات الأزلية لها هيولي لا تفارقها الصورة ، أما الكائنات الإنمادية فلها هيولي تستبدل بصورة

بأخرى عن طريق الكون والفساد (بمعنى أن الكائنات الأزلية دائمة وثابتة
 وصورتها التي تحل في مادتها غير متغيرة وقائمة بها باستمرار ، وعلى العكس من
 الكائنات الثمانية الجزئية المحدثة التي تقبل صوراً مختلفة وتنتقل من حال إلى حال
 أى أنها في تغير مستمر على الأقل من ناحية الأعراض) ولكن على الرغم من
 ذلك فإن التسمية واحدة بالنسبة للنوعين من الكائنات وهى أن لكل منهما هيولى
 فإذا كان الأمر كذلك فلا يستبعد أن يكون العقل والنفس أيضاً هيولى للصور
 العلمية المعقولة . ولكن الفلاسفة يردون على ذلك بأن العقل عندما يتقبل شيئاً ،
 فإن ذلك المعقول هو صورة مجردة من الهيولى ، هذه الصور المجردة تصير كنها
 للعقل وحقيقته ، أى يصير هو هى وهى هو ، أو كما يتولون يصبح العقل والمعقول
 والعافل واحداً . ولكن هذا التبرير عجيب جداً ، لأن الذى صار شيئاً ففسد
 استحاله إلى ذلك الشيء ، كما يستحيل الهواء إلى النار ، فكيف يصير هذا ذاك ،
 وذاك هذا معاً بالاستبدال . وعلى هذا الشرار هل الواحد إذا كان هو العقل
 فالمعقول هو الذى استحاله ؟ وإن كان الواحد هو المعقول فهل العقل هو الذى
 استحاله وتغير ؟ لا شك فى أن العقل هو الذى استحاله فى هذا المقام وعلى هذا
 المعنى الذى يقصده الفلاسفة ، فالموكد والمحقق أن العقل غير المعقول ، والمعقول
 غير العقل ، والدليل على ذلك أن العافل إذا عقل فرساً فلا يمكن أن يصير هو
 فرساً ، أو يصير الفرس عقلاً . وكذلك إذا عقل غيره من سائر الأشياء ، وإذا
 عقل أشياء كثيرة فهل يصير هذه الأشياء الكثيرة مع العلم بأنه واحد بعينه ؟ فإذا
 كان العقل هو المحل فهو الهيولى ، والمعقول هو الصورة ، أما إن كان المعقول
 هو المحل ، فيصير المعقول قبل العقل ولا يكون الحال قبل المحل ، أى لا يكون
 العقل قبل المعقولات (وهذا خطأ بمعنى أن المحل لا بد أن يكون أولاً) ، ثم أن
 المحل واحد متقدم الوجود لخلول ما يتقبل فيه وتحله أشياء كثيرة تشترك في الخلول

فيه ، ويكون محلاً مشتركاً لها ، والعقل كذلك للمعقولات فهو هيولى لها وذلك كالنفس للصور التى تعلبها وتعرفها . فما هو إذن الفرق الذى وضحه الفلاسفة لئلا يجعل النفس عقلاً هيولانياً ، ويسمى العقل عقلاً مطلقاً (١) .

٢ - رأى أبى البركات :

ونخلة القول أن النفس محل لما تعقله وتعرفه ، والأشياء كالصور الحالة فيها ولا يختلف العقل عنها فى ذلك . ولكن هناك فرقاً واضحاً بينهما وبين الهيولى الجسمانية ، وهو أن الهيولى الجسمانية تقول بانفعال ، كما أنها لا تفعل ، وإنما الفاعل هو الصورة . وإذا فعل جسم فى جسم كان فعل الفاعل بصورة وانفعال المنفعل بهيولاه ، وإنما تفعل الصورة التى فى الجسم فى هيولى الجسم الآخر إذا قهرت صورة الفاعل بصورة المنفعل ، أى تؤثر فى هيولاه فتطرد الصورة عنها وتملكها ، ولا يسعها الجسم معها ، فتكون العنصرية بينهما لضعف الهيولى عنها . أما فى النفوس فإن الأمر مختلف من حيث أن يحلها ضدان ولا يتألمان ، وذلك كما تعرف النفس الحار والبارد معاً ، والأبيض والأسود جميعاً ، ولا تمنعها صورة هذا عن صورة ذاك . وكذلك إذا فعلت نفس فى نفس على خلاف الجسم ، فإنها فعلها بأن تنقل إليها صورة من الصور العلوية التى فيها ولا تطرد عنها صورة أخرى ولا تتركها ولا تستولى عليها فتنفرد بها . كما أن هناك فرقاً واضحاً وهو أن الصورة (صورة النار مثلاً) الحاصلة بالمعرفة فى النفس لا تحترق ، وكذلك صورة الثلج فيها لا تبرد ، وإنما تفعل التى فى المحل ، فالمحل هو الفاعل لا الصورة . وهناك غارق بينهما من ناحية المرتبة والشرف ، فالهيولى الطبيعية تشرف بما يحلها من الصور الفعالة ، أما المحل النفساني بل العقل يشرف بهما

(١) أبو البركات المشير ج ٣ ص ١٤٢ - ١٤٣

أكثر مما يحلها ، أى أن الذى تعرفه العقول الملكية يشرف بمعرفتها له ، اللهم إلا ما علا عنها فاتها هى تشرف بمعرفته ، والأول تعالى شرفه بذاته وشرف كل شيء به فعنده العلوم والمعارف الأولى على التمام والكمال . وهنا جانب إشراقى أفلاطونى عند أبي البركات ، ولذلك نراه يستشهد بأراء أفلاطون فى العوالم المختلفة أى عالم الطبائع والنفوس والعقول وما علا عنها أى عالم الربوبية . فيجعل ما فى عالم الطبيعة مغلولاً لما فى عالم النفس الذى هو معلولات وأشباح بما فى عالم العقل الذى هو بالتالى معلول لما فى عالم الربوبية . (١)

وهكذا نرى أبا البركات يقف من نظرية العقل والنفس الناطقة موقفاً خاصاً به لا نجده عند غيره من الفلاسفة . وبخاصة فيما يتعلق بتحليله الرائع وبصوره الفريد لمعنى الهيولى والنفس والعقل من جهة ما يحاطها من المصور والأعراض ، فيخرج من ذلك أن النفس الناطقة وحدة واحدة لا تتبل هذه التقسيمات المفصلة من جانب المشائين . أما الجانب الفلسفى الذى تأثر به أبو البركات وبخاصة فلسفة الكندى ، هو حينما حاول التفرقة بين النفس والعقل والاختلاف بينهما فى الفعل ، ولكن فى النهاية هما شيء واحد . فيذهب إلى أن ما قاله الفلاسفة فى أن مدرك المعقولات لا يدرك المحسوسات لم تثبت الحجة عليه ، فلا يمتنع إدراك المعقولات والمحسوسات بآلة واحدة ، ولكن الفصل هو المختلف وهو الذى يحدد التسمية . فالنفس من حيث تعقل الكليات والأشياء غير المحسوسة أولاً وبالذات من علم الشهادة والغيب بالأسباب والدلائل ، باعتبار هذا هو عقل . أما من حيث تصرف الأبدان وتصرف

فيها فهي نفس . وإنما الخلاف يقع بين نفس أشرف من نفس وأقوى ، وعقل أفضل من عقل وأعلى ، والنفس عقل والعقل نفس من جهة العلم والمعرفة ، والاختلاف إنما يقع بالنسبة إلى العقل (١) .

إذن الفرق لا من ناحية الطبيعة والماهية ، ولكن من ناحية الشرف والمرتبة ، ومثل هذا الاتجاه نجد شبيهاً له عند الكندي في تحليله لنظرية العقل عند أرسطو . حيث يذهب إلى أن الصورة صورتان : إحداهما هيولانية وهي الواقعة تحت الحس ، والقوة الحاسة ليست شيئاً غير النفس . والصورة الأخرى فهي التي ليست بذات هيولي وهي الواقعة تحت العقل ، وهي نوعية الأشياء وما فوقها ، والنفس هي التي تمثل العقل أو بمعنى أصح النفس إذا باشرت العقل ، أي الصور التي لا هيولي لها ولا فطاسيا ، وهي التي امتدت بالنفس . هذه الصورة هي العقل المستفاد للنفس (٢) . فالنفس هي واحدة ولكنها تختلف باختلاف أفعالها ، فهي نفس حاسة من ناحية إدراكها لما هو غير جسم لا مادي أي مجرد صور خالصة من الهيولي ، أي للنفس اتجاهان : اتجاه إلى أسفل (إلى المحسوس) ، واتجاه إلى أعلى (إلى المعقول) . وكما أن الكندي لم يشر صراحة إلى وجود عقل فعال مفارق ، حيث يشير فقط إلى عقل أول بالفعل دائماً يقابل العقل الفعال عند الكندي كما هو الحال عند أرسطو وكليس والاسكندر الأفروديسي وغيرهما من فلاسفة الإسلام المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا ، إذا كان ذلك كذلك فإن أبا البركات البغدادي قد أصطنع أيضاً بمشكلة العقل الفعال فحاول أن يخرج من هذا المأزق معتمداً على نظرية أفلاطون في التكامل الذاتي

(١) المصدر السابق : ص ١٥٣

(٢) أبو ريان : الفلاسفة الإسلامية ص ٢٥٩ - ٣١٠

الذى لا يحتاج إلى شيء خارجى ، كما هو الحال عند أرسطو . فيذكر هبة الله أن النفس يجوز أن تخرج إلى كمالها بذاتها من غير أن يكون لها شيء هو كذلك بالفعل يخرجها إلى الفعل ، وذلك على العكس من المشائين جميعا ومنهم الكندى ، وينتهى بها إلى كمالها . ولا يتم ذلك للنفس إلا عن طريق إدراك الموجودات والنظر فيها فقط ، ويجوز البغدادى القول بالفعل الفعال على تقدير العلة أو حدسا فحسب ، ولا يكون ذلك القول ضروريا أو لازما ، بل هو من طريق الأولى والأشبه (١) .

٣ - معارضته للفلسفة المشائية :

ثم يعترض ابن ملكا على قصر المشائين صدور العلم والمعرفة من واهب الصور أى النقال النعال ، فيذكر أن التعليم لا يقتصر على العقل الفعال وغيره مما لا يرى ، بل قد يكون المعلم من البشر وهو الأكثر ، (وهو جانب صوفى يؤكد أن لكل مرشد شيئا) ، كما يعلم الجبال العلماء ، وقد يكون منهما أى من البشر وغير البشر . كما نراه فيمن يعلمه بشر مثله فيتعلم سريعا أو بطيئا أو لا يتعلم ، وفيمن يتعلم بغير معلم من الناس على ما هو الكثير والأكثر من أمثال العلماء الذين يتدبرون من لوح الوجود وهو أولى هذا فى التعليم (٢) . (وهذا أيضا جانب صوفى اشراقى) .

ثم نرى أبا البركات ، حتى إذا وافق المشائين على وجود عقل فعال ، فانه يتهم عليهم ويتساءل إذا كان للنفس معلم عالم بالفعل يعلمها هو قول حق أيضا ، ولربما لا نعم هل هو واحد للكثير والكل ، أم كثير للكثير ، أو كثير للواحد ، فان العلم لم يدلنا من ذلك إلا على معلم مطلق ، لا على واحد

(١) أبو البركات : المتبرج ٢ ص ٤١١

(٢) المصدر السابق : ص ٤١٢

ولاعلى كثير؟ ١ (وهذا إنكار تام للعقل الفعال ولبقية كثير العقول العشرة عند المشائين)
الدليل على ذلك سخرية منهم حيث يذهب إلى أنهم يقولون إن هذا العقل
الفعال هو العلة القريبة التي صدر عنها وجوئ النفوس الإنسانية ، وبحسب ذلك
يرون النفوس واحدة النوع والماهية والطبيعة والغريزة ، لا تختلف في جواهرها
ولما تختلف في حالاتها العرضية التي تلحقها من جهة الأبدان وأمزجتها
والعادات والتعليم (١) .

وهنا يتعارض موقف أبي البركات مرة أخرى مع موقف المشائية ، وهنا
أيضا يظهر أثر النزالي واضحا كل الوضوح ، فيعرض أبو البركات —
كما اعترض النزالي من قبل — على قول الفلاسفة بأن النفس الإنسانية واحدة
بالشخص في جميع أشخاص الناس يشتركون فيها ، فهي نفس لهذا كما هي
لذلك ، ومثاله شعاع الشمس الواحد الذي يشرق على موضوعات مختلفة متكررة
فيذهب هبة الله إلى أنه لو كان للأبدان الكثيرة نفس واحدة يسمونها نفسا
كلية ، لما اختلف كل فرد بفعل دون الآخر ، ولا تميز عنه بحال ، فكان إذا
حزن شخص من الناس لحزن الآخرون ، وكذلك يقال في الفرح والسرور
وباقى الأفعال والأحوال من حيث أنها تعود إلى هذه النفس ، وقد افترض
أنها واحدة على قول الفلاسفة ، فإذا كانت النفس في الأشخاص بأسرهم
واحدة بالشخص يشتركون فيها ، وجب اشتراكهم لا محالة في هذه الأحوال
والأفعال ولكن هذا في غاية الاستحالة والمخالفة للموجود بالفعل ، فليست
حصنة كل بدن من النفس الكلية هي حصنة البدن الآخر حتى تكون واحدة
للكثير من الذين فيهم العالم والجاهل ، والذاكر والناسي ، والسرور والمهوم

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ من ١٠٥٤

فَنَفْسُ كُلِّ يَدٍ غَيْرِ نَفْسِ الْبَدَنِ الْآخَرِ بِالشَّخْصِ . وَهَذَا مَا سَبَقَ أَنْ أوردناه
عَنِ الْغَزَالِيِّ وَبِنَفْسِ الْحِجَّةِ (١) .

وكذلك ينكر أبو البركات كالغزالي قول الفلاسفة بكثرة النفوس البدن الواحد ، إلا أن أبا البركات يرد هذه الكثرة إلى قولين : القائلون بكثرة القوى والقائلون بنفوس وأرواح تطرأ على أبدان فتزاحم النفوس التي لها عليها ما ينسب إلى الجن والشياطين وغير ذلك ، فهو قول لا يتأتى له فيه منفع كلي ولا اثبات بنظر حكيم ، وعليه إذن أن يتركه سدى يعترف به من يعرفه . وينكره من يحمله أو يعلم بطلانه ، ولا يمكن موقفة الذي يؤكد في الأكثر والأغلب والأشبه والأوجب هو المعلوم المشهور من أن لكل بدن نفسا واحدة وليس للأبدان الكثير نفس واحدة ، ولا النفوس الكثيرة تجتمع في بدن واحد ، على أن كل واحدة منها نفس له مثل الأخرى (١) .

هذا من ناحية العدد ، أما من ناحية أحوالها وأفعالها فانما يؤكد اختلاف جواهرها وماهياتها بالنوع والطبيعة ، فهي عن علل كثيرة ، لا عن علة واحدة ، أى عقل فعال ، كما قال الفلاسفة . فلم يبق إذن شك فى كثرتها بالماهية والطبيعة والنوع ولا فى كثرة عللها . ولسكن الذى لم يتصح وضوحا شافيا فهو عن معرفة هل لكل نفس من النفوس البشرية علة بفردتها ؟ أو لطائفة طائفة منها علة واحدة تصدر عنها ؟ بل كان هذا الاشبه والأولى من جهة ما بين أشخاص طوائف منها من التشابه والتناسب ، كما بين طوائف منها من التباعد والتباين ، وأن الذى قيل من الفرق بين النفس المعروفة بآثارها

(١) نفس المصدر : ج ٢ ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، الخزانة : النهاية ص ٢٧٢

(٢) أبو البركات : المغيرة : ج ٢ ص ٣٨١

وأفعالها في الأبدان وبين العقل الذي سموه عقلا مفارقا فعلا ليس بفرق ، وذلك لقولهم بأن مدرك المقولات غير مدرك المحسوسات والامتيازات والمحفوظات والمتذكرات ، ولكنه لا فرق بينها (١) .

هذا الحديث يجرنا إلى مناقشة مسألة هامة عند أبي البركات لم يخرج فيها عن المخطط الإسلامي الحقيقي الذي نجسد ، عند الغزالي وغيره من المسلمين الذين يعتقدون أن كل ما سوى الله فهو حادث مخلوق . ويتبع أبو البركات أيضا المنهج الغزالي في العرض والنتيجة ، أي عرض آراء السابقين عليه من فلاسفة الإسلام المشائين في قدم النفس وحدوثها وتفنيدها ثم نقدها ، وفي النهاية يقرر مذهبه الخاص . فهو أكد بناء على نقده لنظرية التذكر التي يبنى عليها الفلاسفة خاصة أفلاطون — قدم النفس وبأن لها وجودا سابقا على البدن ، فيؤكد أنه إن كان للنفس وجودا قبل حلولها للبدن فيجب أن تتذكر في هذا البدن ما كان من حالها قبله في تجرد عن غيره ، أو تعلق بغيره قوله ، ولكننا نجسدها لا تتذكر شيئا من ذلك ، لا محسوسا ولا معقولا . فيعلم من ذلك أن النفس لم يسبق تعلقها بهذا البدن إدراك الشيء ولا حفظ ، فلم تكن قبل ذلك موجودة وينتج من ذلك أن النفس حادثة بمحدث تعلقها بالبدن .

وهنا يقترب أبو البركات من فلسفة أرسطو ويرفض موقف أفلاطون من قدم النفس . وحجة هبة الله على أن كل نفس إنسانية متعلقة ببدن لا تتذكر حالا كانت لها من قبل التعلق ، هو ما يجسده ، كل شخص من نفسه ويعرفه من حاله ، أو يصدق فيه خبر غيره عن نفسه ، فلا يلزم من هذا إطلاق القضية على أنها كليه ، بل يحسن الظن فيها من جهة الأثرية وهنا يستخدم أبو البركات

منهجاً إستقرايياً جزئياً محسوساً ، ولذلك نراه يعود إلى أفواله السابقة ويبني عليها رأيه في حدوث النفس وهو أن النفوس مختلفة في جواهرها وماهياتها ، ثم يقول إن جهلنا بهذه الأحوال لو علمنا بنقيضه وما لا نجد ، من أحوالنا يجعلنا نجوز فيه القياس والحكم بحسبه على غيرنا ، فإن هذا أصل من أصول الخطأ وسبب من أسباب الجهل والغلط في الحكم والقول . هذه إذن حجة أبي البركات على حدوث النفوس مع حدوث تعلقها بالآبدان وهي كالأولية في الأذهان ، كل فطن يشعر بها ، وإن لم يشعر بشعوره ويدلها وإن لم يعلم بعلمه ، وبهذه الطريقة يمكن إنكار التناسخ (١) .

وهكذا يتماهى مذهب أبي البركات ولا يتنافض ، فهو يؤكد حدوث النفس مع حدوث تعلقها بالآبدان . وبأنها لا تستمد كمالها من علة فوقها ، ولا تستمد معلوماتها من عقل آخر خارج عليها مفارق لها . أى أن أبا البركات يربط بين إنكاره لنظرية العقل الفعال ، وبين رأيه في حدوث النفس فهو يرى أن القائلين بقدم النفس وبأن لها وجود قبل وجود البدن هم أكثر القائلين بأنها فاضت عن العقل الفعال . فنقده لهذه النظرية عند الفارابى وابن سينا ، وانتهائه إلى إنكار وجوده ، وتوجيه النقد إلى نظرية الصدور أو نظرية العقول العشرة باعتبارها غريبة على روح الإسلام ، وباعتبار أن الذين قالوا بها قدموها لنا في صورة مشوشة غير متماسكة ، وبصورة متناقضة من حيث أن القول بنظرية الفيض يؤكد قدم النفس ، مع قول ابن سينا بحدوثها . هذا كله يؤكد لنا إنكار وجود العقل الفعال ونظرية الصدور عند أبي البركات بما يتماشى مع قوله بحدوث النفس ، كما سبق القول عند الغزالي أيضاً .

٤ - مسألة السعادة والشقاء :

أو الثواب والعقاب :

ثم نتحدث بعد النظر في حدوث النفس مع تعلقها بالبدن ، نتحدث عن حالها بعد مفارقة البدن . وهنا يستعرض أبو البركات المذاهب المختلفة في هذه المسألة الخطيرة ميتافيزيقيا وعقائديا لأنها تتعلق بمسألة الثواب والعقاب وحشر الأجساد . فيذهب الى أن كثيرا من العلماء قد ظن بأن النفوس لا تبقى بعد مفارقة الأبدان ، بناء على قولهم بأنها اعراض في الأبدان تعدم بمفارقتها ، وربما كان هؤلاء هم الماديين من أصحاب نظرية الجزء الذي لا يتجزأ وهناك من اعتبر النفس جوهر غير جسماني ، ولكنه قال بفنائها بناء على أن أفعالها مرتبطة بوجودها في البدن وآلاته ، فاذا فارقت لم تفعل فعلا ، وما لا يفعل وهو قوة صورية ، أولا يفعل وهو هولي ، لا يبقى . فان وجود الشيء هو بأن يفعل أو يفعل أو هما معا ، وربما كان هذا هو مذهب أرسطو كما تدل عليه العبارة . ومنهم من أتفق مع هؤلاء الآخرين في أن ما يتعلق بالبدن هو الذي يفنى ، أما ما يصدر عن النفس بذاتها وفي ذاتها ولا يبطل عندها بمفارقتها للبدن وما فيها من الأعضاء ، وهي المحقولات السكليه والتصورات العقلية ، بمعنى أن النفس النباتية والحيوانية تفنى ، أما النفس الناطقة العاقلة المفكرة هي التي تبقى وتخلد . والقائلون بهذا المذهب يقررون أن النفوس التي تفارق الأبدان قبل أن تتصور المحقولات وتعقل المبادئ المفارقة للأجسام والكليات لا تبقى ، لأنها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء ، أما الذي بالآلات البدنية فلا يمكن بسبب مفارقتها . وأما الذي لها بذاتها وفي ذاتها من المحقولات فلا تعرفه لأنها لم تتعلم وإنما كانت علاقتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلي باستفادة المعقول من المحسوس ، فاذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذي بحسبه . ويضرب لنا أبو البركات على هذه الحالة مثالا طريقا فيذهب إلى أنه إذا كان هناك فروخ انفتحات البيضة عنه قبل أن يكمل أسباب حياته

من أعضائه وآلاته ، فهو يموت مع انفصالها عنه ولا يبقى . ولو انفصلت عنه بعد كمال أعضائه وقوتها لقد كان يعيش ويبقى ولا يضره مفارقتها . كذلك النفس في البدن إذا كملت بالمعقولات أو لم تكمل . فإن كملت كان انفصالها من جملة كمالها وتمكنها من أعمالها لزوال عائق القمر عنها ، وإن لم تكمل كان موتها في مفارقتها (١).

ثم يرد أبو البركات على جميع هذه المذاهب فيؤكد أن النظر العقلي يقرر جوهرية النفس ، وبذلك يبتل قول من يراها عرضاً للجسم ، أى قول الماديين من أن المذهب الذرى كما هو الحال عند بعض الأشاعرة (٢).

وعلى هذا يقرر ابن ماسكا مذهب الحقيقة في هذه المسألة الخطيرة ، فيؤكد أن النفوس جواهر غير جسمانية ، وهى قوى فعالة بذواتها مستغنية في الوجود عن البدن وفى نفس الفعل الصادر عنها من الإدراكات التى تخصها . فالنفوس باقية لا تموت بموت الأبدان ومفارقتها . ويبقى رأيه فى خلود النفس على أساس عقلى فلسفى ، فيذهب إلى أن كل ما يحدث عن علته بغير زمان يعدم بعدها ولا يبقى بعدها . وذلك كالمصباح يعدم نوره إذا أنطفأ معه معا . وكل ما يحدث عن علته فى زمان وينشأ أولاً فلا يبقى بدم عدم علته ، ولا يعدم بعدها كالحرارة المستدامة فى الماء من النار ، وإنما يعدم فى زمان لأن له وجود فى موضوع هو سبب البقاء بعد عدم التفاعل الموجود وهو الهوى . أما النفس التى هى جوهر غير جسمانى ، ليس قوامها فى وجودها بموضوع ولا هوى ، فهى ليست من القسم الثانى الذى يتعلق وجوده بالموضوع أو عدمه بالعدم الطارد له عن

(١) أبو البركات: المتبرج ٣ ص ٤٣٨-٤٣٩

(٢) المصدر السابق : ص ٤٤٠-٤٤١

الموضوع فالنفس إذن لا تفسد بفارقة البدن ، ولا يبقى لوجودها . وعدمها ما ينسب إليه سوى العلة الفاعلية التي توجد بوجودها وتعدم بعدمها . وفيما يتعلق بالنفوس فإنها عال تامة العلية ، وليكن على الرغم من كمالها كمال ، إلا أنها معلولة لعل أخرى هي الجواهر الجسمية . وإذا كانت هذه الجواهر قد أرادت حدوث هذه الال عنها ، فليست لها إرادة تضادها ولا تناقضها حتى تعود فتريد عدمها كما أرادت وجودها . والدليل على ذلك أن السماء لا ضد لها ، ونفوسها لا تبخل بالوجود على ما أوجدها ، فتمتعدها منه لأنها أوجبه بكمال عليتها ، وليس للنفوس أضداد تفسدها (لأنها ليست كالأجسام) لأنها لا موضوع لها ، بل لعلائقها بالآبدان أضداد تنسبها . فالذي يفنى ويبطل منها إنما هي علاقتها بالبدن الذي كان موضوعا لتلك العلاقة ، لا النفس التي هي علاقتها . وهذا كله ينطبق أيضاً على من يجعل النفس الجاهلة فانية ، وعلى العكس منها النفس العالمة فيؤكد أبو البركات أن ما للذات بالذات لا يزول عنها ولا يتبدل نسبة الشيء إلى ذاته ، فكيف تكون النفس الجاهلة عرضاً تمر بموت البدن ، ثم يجعلها العلم الذي هو عرض أيضاً — جوهرأ تبقى به بعد الموت (١) ومعنى هذا أن هبة الله يجعل الخلود صفة للنفوس جميعاً ، الجاهلة والعالمة ، الشقية والسعيدة على حد سواء ، لأن الخلود صفة ذاتية وماهية جوهرية للنفس لا تتعلق بأى عرض آخر على العكس من الفارابي .

ثم يأتي دور أبي البركات في مسألة السعادة والشقاء الآخرين النفوس الإنسانية ، وهو دور لا يخرج فيه على ما عهدناه في الفلسفة الإشرافية التي يتفق فيها صاحب فلسفة إلهية ، أى يتفق فيها أفلاطون وأرسطو وأفلوطين

(١) المصدر السابق : ص ٤٤٠ — ٤٤٢ .

وفلسفة الإسلام المشائين . فهي نظرية تتحدث عن معنى السعادة في الدنيا والآخرة ، ونقطة الاختلاف فقط بين المسلمين والإسلاميين المتأثرين باليونانية ، هو فيما يتعلق بمسألة الثواب والعقاب المتعلقة بالأبدان والأرواح معا ، وهنا نجد أبا البركات يتمشى مع عقيدته الإسلامية التي اعتنقها غيتنق مع الغزالي ويقف نفس الموقف .

فيذهب أبو البركات إلى أن النفس إذا فارقت البدن وغيرها ملكات محبة وعشيق لأشياء كان لها إلهيا شوق شديد بحسب العشق ، فإن كان لها حينئذ سبيل إلى المحشوق تفرغت لنصيبتها منه ، وتخلصت عما كان يشغلها عنه ، فتسعد بتربته والإشتغال عليه يعتبر سعادة لا سبيل لها إلى نيلها طالما كانت في البدن أي بدنية ، وتطلب الإتصال بالبدن . وإن لم يكن لها سبيل إلى ذلك شقيت بفقد شقاوة أكبر من شقاوتها في بدنها . فإن إدراكها لما تدركه في حالها هذا أشد إكتناها ويلا الإدراك . والنفس تريد إدراك الأشياء أي معرفتها وعلمها بها . والإدراك العقلي بغير واسطة ولا حجاب أوصل إلى ذلك من الإدراك الحسي ، فهذا الشرط يحصل الإدراك تاما ، وهنا جانب إشرافي صوفي انمدر إليه من أغلاطون وأغلوطين . فاللذة العقلية التي بالمدرک العقلي إذا كانت على هذه الصورة ، فهي أتم كثيراً من المدرک الحسي الذي تدركه النفس بواسطة البدن وآلاته . ومن المعروف أن أكثر ما يحبه الإنسان هو كل ما فيه حكمة ونظام . وهنا جانب أفلاطوني حيث يجعل الوحدة والنظام أساس العالم المعقول والمحسوس وما فيها من موجودات . فالنفس تعشق النظام وما هو فيه لأجله ، وذلك كمصنوعات الإنسان ونظر الوجوه والحسان التي تجمع لونا وشكلا ، كما أن فيها نظاما من النسبة بين الأعضاء وحركاتها ، فتعشق النفس ذلك النظام وما هو فيه لأجله ، مع كونه في شيء ضعيف الوجود كالصوت المتجدد المنصرم الذي لا ثبات له ، والصورة المستحسنة

في وجوه البشر التي لا تبقى على حالة واحدة بقدر ما يرتد البصر ، فكيف إذا كان ذلك النظام في مبادئ الوجود التي يصدر عنها كل نظام ونسبة في الجزئيات والمعلولات الجسمانية . وكذلك الإنسان لكمال إنسانيته فهو واحد في المعقول ولكن ليس في الوجود شخص إنسان يجتمع فيه كمال الإنسانية ، فإذا كان الوجود قد أوجد النوع بكماله - والنوع أشخاص كثيره - فكماله إذن متفرق في أشخاصه . وإذا أردنا إقامة مشابهة أو مقارنة بين عالمي الحس والعقل ، فنستطيع القول بأن كل مافى عالم الحس من حسن وجمال وبهاء وكمال ، وبالجملة كل معنى معشوق لذاته فليس له نسبة إلى الموجود منه في عالم العقل ، أى العلل الأوائل . فمكل ما تدركه النفوس في عالم الحس فتلتذ به ، فلذتها بما تدركه منه في عالم الهندس تزيد على هذه اللذة زيادة المدرك على المدرك ، وكلما أرتقت النفس في درجات العلية كان ذلك أكثر ، كما أنها إذا انحطت إلى آخر المملولية كان قليلا . وهنا يتابع هبة الله الفلاسفة جميعا في أن العلة أشرف من المعلوم سواء في العالم الحسى أو في العالم العقلى (١) .

وعلى هذا فإن السعادة العقالية التي تحاول النفس الوصول إليها ، فأنما يجب أن تنالها بعد مفارقة البدن إن كانت أهلا لها . فإن السعادة البدنية خسيسة دنيئة مشوبة بالأذى من الأضداد المنغصة بسرعة الزوال ، وإن كانت أيضا لا تخلو من الخير ولو لم تكن خيرا لما طلبتها النفس . فإن كان طالب أمر فأنما يطلبه من جهة هو بها خير له ، وإنما هي شرور بالعرض لأنها تمنع عند السعى إليها والاشتغال بها ، تمنع الوصول إلى خيرات أفضل منها ، ولذلك

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ٤٤٤ - ٤٤٧

فان منعها هذا عن تلك الخيرات النافعة يعتبر شراً في حد ذاته . أو ربما تقاربها شرور تتبعها ، كما يتبع المطاعم آفات الاسقام والآثام ، والقبوبات والآلام التي لا يشعر الحس بها معها ، والعقل الضعيف هو الذي ينقاد للحس . والعقل الصحيح هو الذي يقدر الذات ويخلصها من الآفات ويتيحها لمن لا يكون لغيرها أهلاً ، حتى لا يحرم كل ذو خير خيره ، ولا يتشاع كل ذو كمال عن كماله . فالنفوس محتاجة في الناس من بهيمة إلى ملكية ، ولكل خير بحسبه . فالنفوس الشريفة العزيزة الواصلة إلى كمالها العقلي ، والعارفة بما لها من اللذة العالية ، والسعادة التامة الصاغية ، إذا تركت الدنيا ، لنيل ما لها من تلك السعادة ، لم يكن تركها حرماناً . وإذا وصلت إلى لذتها وسعادتها بأدراك مبادئها وعالها ، نالت ما تقصر العبارة عن تصوره والخيال عن تشبيهه ، أي سعادة تامة بغير نقص ، صافية بغير كدر ، حاضرة بغير غيرة ، خالصة خالصة بغير شوب ، وانتمت بغير ضد ، دائمة بلا انقطاع ، مسداة بغير مزاحم (١) .

ثم يقيم ابن ماسكا مقارنة طريفة بين الذين يهرون وراء الملذات الحسية من مطعم وملبس وجاه وسلطان ، وبين هؤلاء الزهاد الذين يرغبون عنها . فيؤكد أن سعادة الزهاد هي السعادة الحققة ، أما السعادة الأخرى فهي سعادة الاشقياء . وحرمان أولئك الزهاد من أهل الكمال إلى نيل دائم ، ونيل هؤلاء إلى حرمان ولسكنه غير دائم ، فان النفس على طول المدى تساو وتنسى ، والعناية الربانية تجود بالبذل والهداية وتنبذ عليه . وهنا يتحدث أبو البركات عن مسألة هامة يختلف فيها أصحاب الفرائض الشاذية من الإسلاميين ، وأصحاب العقيدة الدينية وهي مسألة الثواب والعقاب في الآخرة . وهنا يستخدم هبة الله

مرة أخرى المنهج الغزالي في عرضه لهذه المسألة ، فيذهب إلى أن سعادة المجازاة على الحسنات وشقاوة العقوبة على السيئات ، فالآمر بتلك وإنها هي من هذه ، هو الذي يتولى الثواب والعقاب بأمره على قدر ما أمر به منها ، ووعد وتواعد في جوابها . فانه قادر صادق لا يجوز عليه الكذب ، ولا يخلف الميعاد على ما يذكر في موضعه من العلم الذي بعد هذا ، (وهنا يقرر هبة الله أن مسألة الميعاد لا تتعلق بالعلم الطبيعي ، بل هي مسألة ميتافيزيقية يختص بها العلم الإلهي وتقرها الأديان أكثر من العقول) . والدليل على ذلك قوله بأنه لا سبيل إلى معرفة ذلك من جهة البحث النظري والنظر القياسي . ومن ظن أن كل حق يعلم بالنظر القياسي كما يعلم في فن عرفه منه يكذب هذا الوعد والوعيد ، فنفسه كذبه حيث لم تعرفه أن لكل علم طريقا ، ونحو تعليم لا ينتهي إليه من لم يسلك ذلك الطريق وينحو ذلك النحو على ما سبق القول فيه . فن طلب بحكمة النظر علما لا يوصل إليه إلا من طريق الخبر الذي هذا من جملة (أى مسألة المعاد والبعث والثواب والعقاب المرتبط بالجسد والروح معا) وإنما الحكمة في مثله أن يحتاط في سماع الخبر بصدق الخبر ، وقدرة الخبر عنه ، وإمكان الشيء الذي أخبر به وجوازه ، وكيف لا يمكن القادر الصادق أن يفي بوعد ووعيد ، وهو العالم الخالق المبدئ المديد ١٤ (١) .

ويبدو من هذا أن أبا البركات يرى إمكان عودة الأرواح إلى أبدانها ، خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر ، ويقرر أن مفارقة النفوس للأبدان زمانا لا يمنع من أن تعود إلى العلاقة بأبدانها . وذلك من جهة الفاعل

الذى يحل علاقة الروح بالبدن بحسب مشيئته ، ويجمعهما حيث شاء ومتى شاء (١) .

بل نرى هبة الله يحصر هذا الاتجاه عند القائلين الناقلين عن الوحي والأنبياء بعود النفوس إلى الأبدان ، لا يمنعه هذا البيان خصوصا إذا شاء ذلك من له الخلق والأمر حيث يريد ما إلى حالتها معه وفيه تعلقها ، فإن ذلك غير ممتنع من جهة المتعلق والمتعلق به بذاتيهما ، فإذا أوجبه قادر عليه ، كان كما كان أولا. وكذلك القول في التعلق بالآرواح والنظر لا يوجب إمتناع المفارقة أيضا ، والبقاء عليها زمانا يوجبه ما يوجبه والعود إلى العلاقة بالأبدان كما كان أولا كله بالنظر في حد الإمكان من جهة النفس والبدن . فاما من جهة التفاعل الذى تعلقها به ، ويحل علاقتها عنه بحسب مشيئته فيجب ذلك حيث يشاء ويمتنع حيث يشاء . فإن الأمور الممكنة تتعلق وجوبها بموجب يفعلها بتلبع أو إرادة أو قسر أو تسخير بعد أن يكون السبب موجبا (٢) .

ولكننا إذا رجعنا إلى حديث أبي البركات عن النفس الإنسانية حديثا يليق بالعالم الإلهي ، نجد أنه لا يصرح بوضوح عودة الآرواح إلى الأبدان ، بل نراه يتكلم بمنهج إشرافي فلسفى أكثر منه دينى . ويدكرنا أبو البركات بما أكده سابقا بأن النفس الإنسانية لا تموت بموت البدن ولا تشغل عن خواص أفعالها عند الانفصال عنه بالموت ، كما قد لا تشغل منها عند النوم ، بل حالها بعد الموت مضادة لحالها عند النوم من حيث أن النوم يستغرق وسعها أو أكثر ، فى الأفعال الطبيعية البدنية ، ولكن الموت يفرغها منه بالكلية . فنومها موتها ،

(١) هويدى : محاضرات فى الفلسفة ص ٢٤٧

(٢) - أبو البركات: المعقب ج ٣ ص ١١٣-١١٤

وموتها حياتها بالقياس إلى الأفعال الإرادية والعقلية ، وهذا القول يذكرنا بما نسب إلى الرسول بأن الناس نيام ، حتى إذا ماتوا استيقظوا . فالنفس الإنسانية أحوال طبيعية وهي بدنية ، وأحوال إرادية وهي عقلية ملكية ، قد يكون منقلبها إليها عند الموت حيث تتخلص إليها ، وتتجرد لها عما كان يشغلها من الأحوال البدنية ، فتكون بذلك روحانية ملكية في حياتها فتكون إلهية وفي عالم اللاهوتية وينظر فيها من حيث هي كذلك في العلم الإلهي (١) .

والنفوس الإنسانية المفارقة تتصل بعالمها التي يكون عنها وجودها وبها وجودها ، وهي إليها أنسب وأقرب ، فضيلاتها المشابهة لها ، إذ لا يمكن أن تزيد عليها ولا أن تساويها . وإذا كانت النفوس مختلفة الجواهر والطبائع من حيث أنها الأفضل والأفضل ، فكذلك غالبا فمناها العالي والأعلى والأعلى من الأعلى والشريف والأشرف والأشرف من الأشرف ، فكل نفس إنسانية في المعاد بمقام معلوم ودرجة محدودة بعلمتها الفاعلية من الأشخاص الإلهية ، هذا فيما لها بالقوة والغريزة (ويلاحظ هنا عدم ذكره أو تصريحه لعودة الأرواح أو النفوس إلى الأبدان في المعاد) وأما فيم لها بالاستنادة والاكتساب اللذين من جهة الارتياض والعادة ، فأفضلها من كان من الملكات العالمية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي تصير إليها ، وعمره المالكوت الذين تدخل في زمريتهم ، وكان لها من التحصيلات العالمية والمعارف العقلية نصيب أوفر . ولا شك في أن العلوم أفضل من الأعمال وهي مسألة إتفاق ولكن بشرط تحقيق العلوم والأشغال بالأهم عند الإنسان بما يعرف به نفسه ويتوصل به إلى معرفة ربه ، خصوصا بالمعرفة العقلية

(١) أبو البركات : المتبرج ٣ ص ٢١٢ = ٢١٣

النظرية التقييدية ، لا النظرية الخيرية . ثم نرى عند أبي البركات جانبا أفلاطونيا
يحتا في فكرة العال والمبادئ ، فيذهب إلى أن عالم الحواس وما فيه من الأفعال
والأحوال معلول للعالم الإلهية والروحية ، وكما أن المعلول شبيه بعلة القوية ،
كذلك العلة شبيهة بمعلولها القريب ، وأن الاستدلال يتم ويصح للعقل من أحدهما
على الآخر ، فكما أن في عالم الإلهية وعالم الروح مبادئ للنفوس الإنسانية على
إختلاف طبقاتها ، كذلك في عالم الروح مبادئ وعال للنفوس الحيوانية الأخرى
والنباتية والقوى المندنية على إختلاف أنواعها وأصنافها : فلكل نفس من النفوس
الشريرة والخيرة ، الحكمية والجاهلية القومية والضعيفة ، الشريفة والخسيسة ،
مبدأ يناسبها ويقرب من مشابهتها . ففي عالم الأرواح أصناف من ذلك مختلفة
الأنواع ، كما كانت هذه المحسوسة مختلفة الغرائز والطباع . وكما أن الشريفة
الفاصلة من النفوس بغريزتها وكما لها الاكتسابي تلقى في عالم الإلهية وعالم الروح
ما يناسبها وتسعد بلقائه وزيهه ، كذلك الخسيسة الناقصة تلقى ما ينابها ويؤذيها
وتشتقى به : فتشتد النفوس الكامة بالوصول إلى المطلوب المحبوب ، وبالحلاص
من المؤذى المكروه ، وتشقى النفوس الناقصة بتمتد المطلوب المحبوب ، ومقاساة
المؤذى المكروه (١) .

الفصل الرابع
مشكلة الألوهية ومسألة العلم
الإلهي للكلية والجزئيات

يستعرض أبو البركات - كما جدته - آراء السابقين عليه ، وبعد أن يفحصها ويمحصها ، يتخذ له موقفا خاصا به . هذا الموقف الخاص مستمد من آراء المتكلمين وبخاصة حجة الإسلام أبي حامد الغزالي . وسوف يتضح لنا هذا كثيرا عندما نعرض لموقف أبي البركات من الطرق العامة التي ينتهي منها الإنسان بعباده إلى معرفة الله تعالى . وكذلك يتضح في موقفه من مسألة العلم الإلهي بخاصة وصفات الألوهية والربوبية عامة . سوف أثبت ذلك كله عن طريق إيراد النصوص عنده وعند الغزالي .

وحتى عندما يستخدم أبو البركات فكرة الوجوب والإمكان - وقد استخدمها أيضا المتكلمون ولم تكن وقتها على المشائين - فإنه لا يأخذها بالمعنى المشائي، بل يفضل استخدامها بمعنى العلة والاعول ، مما يجعله قريبا من المتكلمين ، ومتفقا مع ما جاء على ألسنة الأنبياء كما يقول هو نفسه . وأبو البركات يقف من دليل الحركة الأرسطية موقفا لا يخلو من التهمك والسخرية والنقد المرير . ويستعرض الأدلة الصحيحة الموثوق بها ، كما يأخذ بالجانب الاشرافي الصوفي في معرفة الله .

١ - نقده لدليل الحركة :

يذكر أبو البركات أن الاستدلال على البدء الأول من الحركة ليس بحق، ولا هو الطريق الخاص إلى معرفة الله ، والبرهان على ذلك غير مستقيم . فلا تدل الحركة على المبدأ الأول على ما قالوا خاصة ، من حيث أنهم لم يفسروا طبيعة هذه الحركة أكثر من معنى العشق والشوق ، حتى لا يجعلون المبدأ الأول مباشرا للحركة . فإن الذي يباشر الحركة سيكون نفسا في الجسم المتحرك ، فيحرك الجسم بالذات ، ويحرك نفسه بالعرض ، أي يحرك الجسم ، وذلك كحركة الملاح في سفينته . بل إن المبدأ الأول عندهم يوجب الحركة من المحرك المباشر للحركة

فيشترك لأجله عشقا له ، أو شوقا إليه ، وأصحاب هذا الدليل لم يذكروا كيف هذا الشوق ؟ وإلى ماذا ؟ ولو قال (أرسطو) لا مثال أمره ، وطاعته في تقديره لكان أولى وأسهل. فان هذا يعرف منه لم وكيف ، ولا يعرفان من ذلك. فالطريق إلى معرفة الله تعالى من جهة الحركة الفاعلية على الوجه الذي قالوا غير ممد (١).
فما هو إذن الطريق إلى الله تعالى عند أبي البركات ... ؟

٢ - آلة أبي البركات على وجود الله :

أ - انها الطريق التي سلك فيها من جهة المعلولات إلى عللها. والمبتدئات إلى مبادئها وهي الطريق التي أوجبت عند قول النظار ، وجود علة أولى لا علة لها ، وهدتهم إلى مبدأ أول لا مبدأ له . وهذا إنما أمتدى به الحكماء القائلون بوجود العلة والاول مما في الزمان حتى أمتنع عندهم ذهاب ذلك في علة قبل علة للمعلول الوجود إلى غير نهاية. وهي بأسرها مع المعلول في الزمان الواحد معاً ، بل ويجب التناهي إلى ما يجب وجوده أولاً. فمن هذه الجملة حقت المعرفة بعلة العال وأول الأول . هذه هي الطريق الأولى .

ب - أما الطريق الأخرى ، وهي لا تخرج أيضاً من حيث الجوهر عن الأول: وهي من جهة الوجود الممكن والواجب ، وهي كذلك من جملة النظر في العلة والمعلول يخالفه في العبارة ، وأشباع النظر من جهة الإمكان والوجوب. وتستحكم المعرفة به من جهة ما يؤدي إليه النظر من وجوب تقدم وجود موجود ، هو واجب الوجود بذاته ، قبل كل موجود بغيره (٢) . وهذا جانب مشائي إلى حد ما ، وبخاصة عندما يقنارن بين الممكن والواجب . فيذكر أن الوجود بغيره

(١) أبو البركات : المعتبر ص ١٣٢ - ١٣٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٣

لا يكون وجوده بذاته واجبا ولا ممتنعا ، وما ليس بواجب ولا ممتنع فهو ممكن الوجود ، وإما ممكن الوجود بذاته وهو إذا صار موجودا فوجوده عن غيره وبغيره ، وذلك الغير الموجب لوجود الممكن الوجود ، إن كان ممكن الوجود أيضا فحكمه هذا بالمثل . فلا يوجد الممكن إلا بعد الواجب ، ووجود الممكن أدل على وجود الواجب الوجود بذاته ، منه على وجود نفسه . فالحوادث من الموجودات أدل على وجود القديم منها على أنفسها . والحوادث هنا تقال بمعنى الحدث الزماني وغيره ، كما يقال القديم بمعنى القدم الزماني وغيره^(١). وهنا يخرج البغدادى على المشائية فى معنى الحدوث والقدم .

والطريق الثالثة، يستقل بها أبو البركات ولا راما عند غيره ، وهى من جهة العلم وتعليمه وتعلبه، ينتهى فيها النظر كما انتهى فى الوجود المعلول إلى غير المعلول . كذلك تنتهى فى النظر العلمى من عالم يتعلم من غيره حتى تنتهى إلى العالم بذاته الذى علمه بذاته من ذاته ، والطريق فيه بعينها هى طريق العلة والمعلول فى العلم حتى يكون العلم الأول الذى هو علم الأول علة لكل علم بعده ، وهو غير معلول لعلم قبله ، وقال بذلك الأنبياء والعلماء . فإن العلم الأول هو العالم الأول والكتاب هو أم الكتاب ، أى به الوجود ، لا بل أم الوجود الذى هو علم الأول الذى بحسبه أمره فكان ما أمر به على ما أمر به ، بقدرته التى لا تعجز ولا تمانع^(٢) ،

د - ثم تأتى الطريق الرابعة - وهى موجودة عند المتكلمين جميعا وبخاصة الغزالى ولدى الكندى أيضا ، بل ولدى كل فلسفة تؤمن بفكرة الغائية والنظام والتضامن المشاهدة فى العالم . وهذه الطريق يسميها أبو البركات « الحكمة العملية » وهى مستمدة مما رآه من خلق المخاوقات من السماويات والكيانيات والجمادات والحيوانات والنبات ومن النظام فى الشخص الواحد والأشخاص

(١) أبو البركات: المتبر: ج ٣ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الكثيرة والأنواع المختلفة ، دل كل ذلك على أن الأعمال فيها ترجع إلى حكيم يسوق المبادئ إلى غاياتها ، والأوائل إلى نهاياتها ، ويجمع بينها على حالة يستبقى بعضها ببعض ، ويستمتع بعضهم ببعض ، كما هو الحال في النبات والحيوان والإنسان . فخالق النظام في أعمال الأنواع هو واحد الأنواع الكثيرة ، وللجامع في ذلك بين الأفعال السماوية والأرضية ، هو واحد في السماء والأرض ، فهو ذلك الواحد الذي كان معلم المتعلمين بأسرهم ، هو مسدد أفعال الفاعلين بأسرهم ، فهو عالم العلماء والعالم الأول ، والعالم بذاته وحكيم الحكماء ، والحكيم الأول والحكيم بذاته ، أي لإحكام العمل بالعلم (١)

وهذا موقف الغزالي لنرى مدى التشابه بينها . فهو بعد أن شرح بالتفصيل كل أعضاء الإنسان والحكمة في خالقها ونسبة كل عضو إلى العضو الآخر ، ومشاكلة ذلك بينه وبين الحيوان والنبات ، ومضاهاة ذلك كله على كل جزء من العالم يذكر أن جميع هذا كله بتقدير الله تعالى وتديره لا إله إلا هو . فتمت تأمل هذا النضد المحكم والترتيب المنظم ، ومعادلة بعض القوى لبعض ، وكيف خلقت اليد للبطش ، واللسان للكلام ، والحدقة للرؤية ، وكيف خلقت على شكل ملائم للنور ، فجعلت جامدا في أغشية لطيفة مكفنة بالاشفار التي لها أهداب تقيها الغبرات والنور الكثيف أن ينشيبها ، علم أن ذلك دال على أن لهذا الصنع العجيب والأمر الغريب مدبرا دبره ، وعليها أتقنه هو الله تعالى (٢) .

هـ - وأخيراً تأتى الطريق الخامسة وهى المعبرة عن الجانب الإشرافي في فلسفته.

(١) المصدر السابق ص ١٣٥ - ١٣٦

(٢) الغزالي : معراج السالكين ص ١٤ - ٣١ ، المعنوي الكبير ص ١٦٠ - ١٧

وهو يذكر أنه مارسها وخبرها بالتجربة الروحية - كأغلوطين - فيذهب إلى أنه لولا أن سبيل البيان وطريق البرهان غير طريق الدعوى ، لشرح من ذلك ما عرفه من أحواله في خاصته ، وأحوال من كان له نصيب من ذلك حتى نعرفه ونعتبر به . وهنا يؤكد فسكرة الأحوال والتجارب الذوقية الصوفية التي يعانيها صاحب هذه الطرق . فيذكر أن المخاطب بهذا لا يكفي الإخبار في الاعتبار دون الاختبار ، وبحسب خبرته وإعتباره من تجربته ، وليس ذلك من خواص الخواص من الناس دون العوام ، وهذا اتجاه جديد عند أبي البركات ، حيث يجعل الطريق الصوفي والتجربة الروحية ظاهرة عالمية ، لا يستقل بها دين واحد ، بل هي عامة حتى في الديانات المختلفة . فيذكر أن هؤلاء العوام هم الذين ما منهم إلا من يلجأ عند ضرورته بطبع إلى من يظن أنه سميع الدعاء ، حتى البوادي من العرب والأتراك والأكراد الذين لا يعرفون نبيا ولا علما ، نرى عندهم من ذلك معرفة بتجارب يعملون بحسبها ، فيوفون بالنذور ، ويصدقون فيما يحذرون عليه ، ويدعو المظلوم على الظالم وينخاف الظالم التبعة في ظله (١).

ويستمر الجانب الإشرافي حتى يصل إلأسمى مراتبه ، وأشرف غاياته، حين يؤكد أبو البركات أن الذي وجوده أوجب وأتم ، فهو أظهر إذا كان الإظهار بالوجود ، فالظاهر هو الموجد ، والظاهر هو الموجود . فالذي وجوده ، أوجب من كل وجود ، يجب أن يكون ظهوره أتم ، لكون وجوده الأقدم والواحد . وإنما الظهور قد يكون عند بعض المستر كين حجابا . وكما أنه إذا أنست العين بالنور الأضعف ، قدرت على إبصار النور الأقوى ، وتدرجت من الأقوى إلى الأقوى فالأقوى ، حتى ترى ما كانت تعجز عن إدراكه في أول

بروزها من الظلمة . فكذلك تكون النفس الإنسانية إذا أنست بالمدرجات الظاهرة من عالم الربوبية ، قويت بأغربها منها على إدراك أبعادها عنها حتى تنتهي بمعبودة الاقرب إلى الاقرب إلى الأبعد ، والأدنى إلى الأسمى (١) .

٣ - ماهية الله وصفاته :

فما هي إذن طبيعة الله وماهيته عند أبي البركات ؟ هل هو إله مشائي ، أو إشرافي ، أو إله المتكلمين ؟ إن الذي يحدد نوع هذا الإله ، هي مسألة الصفات وموقف أبي البركات منها . ولا شك أن إله المتكلمين سنى إسلامي حقيقي . ولا يقلل من قيمة هذا الموقف ما قد يظهر عند أبي البركات من تسميات يطلقها على الله ، ربما تشير إلى ثنائية النور والظلام التي يرجع الكثير منها إلى أثولوجيا أرسططاليس - على حد تعبير الدكتور أبو ريان - فالله عنده وعند الاشرافيين هو دنور الانوار ، والقاهر ، والجواد ، فالعارفون وحدهم هم الذين يطلقون على الله هذه الاسماء القريبة من ماهيته لأنهم يدركونه إدراكا مباشرا . وأكثر هذه الاسماء دلالة على الماهية الإلهية هو دنور الانوار ، ولا عجب أن ينصاع الداعي به أي دنور الانوار ، ما في السموات والأرض جميعا ويصدر عنه وجود الانوار بأسرها خفيها وظاهرها ومعلوما . فهو نور الانوار كما هو مبدأ المبادئ ، فهو أبعد من أن يرى بالعين وأحق بأن يرى لكونه الاظهر في الوجود والاسبق واللاحق بالوجود . فهو الاظهر في وجوده ولمن هو إله اقرب والاخفى على أبصارنا التي نورها من نوره أبعد . فهناك إذن نوعان من النور : الاول خفي وهو النور المعقول ، ويشتمل على الذوات النورانية كالالوهية والملائكة وسائر الروحانيات . أما النوع الثاني فهو الضوء المحسوس الذي نشاهده بالعين وهو الشعاع الصادر من الشمس المحسوسة وتلي هذه الانوار المعقولة والمحسوسة كتلة المادة وهي ظلام كثيف . فهو إذن

(١) أبو البركات : المعتبر ج ٣ ص ١٣٩ - ١٤٠ .

يفرق بين الأنوار الظاهرة المحسوسة وبين المادة ، فالأولى في نظره ليست من الأجزاء الأرضية السكيفة المظلمة بل هي صادرة عن النار الطليقة الشفافة . ويستنتج الدكتور أبو ريان من هذا التمييز أنه يرجع بنا مباشرة إلى الثنائية الفارسية التي كان لها تأثير واضح المعالم على الفكر الإسلامى (١) .

ولكن الرجل أبعد ما يكون عن هذه الثنائية الفارسية ، وإلا أوقفناه في براثن هذه المجوسية التي يعتقد الدكتور أبو ريان أنه استمدّها من كتاب . مشكاة الأنوار للغزالي . فالغزالي وأبو البركات من أهل التوحيد الحقيقي ومن أصحاب التنزيه القائم على الكتاب والسنة . وكما قلت ، لا يمكن توضيح طبيعة الله عند البغدادى إلا من خلال موقفه من مسألة الصفات وبخاصة صفة العلم الإلهى التي تحدد الصلة الحقيقية بين الله والعالم والتي تنقذ من هذه الثنائية المجوسية . وليس العيب أن يطلق أبو البركات على الله اسم « نور الأنوار » ، و « القاهر » ، و « الجواد » ، ولكن العيب فيما إذا كانت طبيعة هذا الإله تخرجه عن الصورة الموجودة في الكتاب والسنة ولا مشاحة في الاسماء طالما أنها تعبر عن حقيقة الله كما رسمها المتكلمون وبخاصة الغزالي .

ولنستمع إلى أبي البركات في نفس الموضع الذي استند منه الدكتور أبو ريان موقفه السابق ، فيذكر أن الله تعالى أسما تسمى بها بحسب المعانى التي تعرف بها ، كما تسمى خالق الخلق ، ومعطى الرزق ، والموجد بعد العدم ،

(١) د : أبو ريان ! قد أبى البركات البغدادى لفظة ابن سينا ص ٢٤ - ٢٥ .

والموجب لوجود الممكنات ، والقادر والقاهر والرحيم والجواد ونحوها من
الاسماء التي بحسب المعاني المختلفة عند العارفين في تعرفهم ومعرفةتهم، وما به عرفوا،
وكيف عرفوا . وليس في هذه الاسماء اسم يدل عليه دلالة الحرارة على الحرارة
من جهة المعنى . فكذلك نسميه بنور الأنوار ، وإنما نسميه باسم يدل على ذاته من
عرف ذاته معرفة ذاتية ، نسماء من حيث عرف على طريق الوضع . كما سميت
الحرارة حرارة والنور نوراً . فإنه عند العارفين به أسماء يناجون بها أنفسهم وغيرهم
من شاركهم في المعرفة والمواطاة على التسمية بحسب المعرفة . ومعنى هذا عند
أبي البركات أن أسماء الله مختلفة باختلاف الناس من حيث أنها وضعية ، فهو يقول
أيضاً : وإذا كان الله تعالى يعرف ذاته وهو بذاته أعرف من سائر مخلوقاته ،
فتسميته لنفسه تكون كذلك أيضاً . فإذا تعرف إلى عبد من عبيد ، وقدره على
رؤيته ومعرفة ما اختاره من الاسماء لذاته في تسميته كان ذلك الاسم هو اسم
الذات على الحقيقة ، فهو أخص الاسماء من أخص المسمين لأخص مسمى ، فلا
عجب أن ينطاع الداعي به ما في السموات والأرض جميعاً (١) ومعنى ذلك أن
أبن ملكا يرجع إلى ما ذكره الله من اسمائه الحسن في كتابه العزيز تمثيلاً مع أهل
السنة والجماعة .

ولنستمع إليه أيضاً في نفس الموضع لتدرك حقيقة الله عند ، فإنه يعرفه
بالاثبات والسلب . فالله تعالى لا شريك له في جنس فيعرف بجنسه ، ولا في
فصل منوع ولا في نوع . فإنه واحد الذات لا يتجنس ولا يتنوع ، ولذا ليس
له مشاركة ذاتية في الماهية لوجود آخر ، فليس له فصل ذاتي يميزه عن الآخر .
ويشترك في هذا المشاقرون والمتكلمون على حد سواء ، وأما الأعراض والخواص

والخواص فليس له شبيه ولا مماثل في شيء منها فيعرف به . فبقى أن يعرفه العارف إما بمعرفة عرضية مركبة من أفعاله ونسبته إليها ، كما يقال مبدأ أول وعلة العال . وإما بسلوب صفات هي موجودة لغيره ، كما يقال إنه لا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يموت ولا يعدم ، ولا هو أبيض ولا هو أسود ونحو ذلك من صفات المخلوقات التي يحل عنها ، وتتفق عنه بالدليل النظري . وإما بمعرفة ذاتية تدرك فيها ذاته بذاته . فهذا هو الذي حصله النظر وعبر عنه النطق من معرفة الله تعالى ودل عليه من معرفة العارفين به . (١)

ويحال أبو البركات أسماء الله التي وردت في القرآن تحايلا فلسفيا يتمشى مع ما عرف عن طبيعة الله وحقيقته في نظر المسلمين . فالمبدأ الأول واحد الذات والحقيقة والماهية ، فهو واحد أحد ، فرد صمد . الواحد من حيث لا كثرة فيه مطلقا ، أى لا غيرية فيه . والاسد من حيث لا كثرة فيه كما في الصكر الواحد . والفرد من حيث لاند ولا ضد له ، والصمد من حيث لا تركيب في ذاته ، أى بسيط . فالأحادية بفصل متمم الواحدية ، والفرد فصل متمم للأحادية ، والصمد فصل متمم للفردية . فهو واحد من كل وجهه وجهة لا كثرة فيه ، وهو خالق الخلق وعلة العال ، والواجب الوجود بذاته وحده ، لا شريك له . فعلم توحيده يتبدى من حيث انتهى بنا العلم إليه من الموجودات التي عرفناها ، بل من الوجود الذي نشعر به من نفوسنا . يعرفه الواحد منا من نفسه ، ولم يكن معه في الوجود غيره . (٢) وقد سبق مثل هذا القول عند الكندي والمتكلمين ومن قبلهم أئوطين .

(١) المصدر السابق ص ١٢٩ — ١٣٠ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦١

وعندما ننتقل إلى الحديث عن العلاقة بين الله - كفاعل - والعالم - كمفعول له - نرى نفس المنهج الموجود عند الغزالي، ونرى أيضا ما هيبة الفاعل الحقيقي عند أبي البركات كما هي عند الغزالي . فالبدء الأول لا قبل له فهو فاعل بالذات ، إما بالطبع وإما بالإرادة أو بهما . ولا يمكن أن يكون فاعلا بالطبع من حيث أن معنى الطبع هو القوة التي تفعل على سنن واحد وفن واحد وإن حركت فالي جهة واحدة ، وهذا هدم للمشائية . والمبدأ الأول هو مبدأ واحد لسائر الموجودات من الأعمال والذوات المختلفة الطبائع والجهات والانحاء والغايات . والمعنى الآخر الفاعل بالطبع ، هو نفسه ما ذكره الغزالي ، وهو الذي يفعل ما لا يشعر بفعله ولا يقصده ولا يريد كالثلج في البرد ، فكيف يقصد النظام والإحكام في فعله من لا شعور له بما يقصده . وكيف يوجد الأمر المحكم والنظام التام عن فاعل لا يشعر بما يفعل بذاته وقصده . وهنا يربط ابن مكا - كغيره من المتكلمين - بين الصفات الإيجابية المختلفة فيذهب إلى أن المبدأ الأول عالم بما يفعل ، والعالم بما يفعل إذا كان غير متعير ، وليس فاعله بالعرض ، يرضى بما يفعله ، فهو فاعل مريد راض بفعله ، وفعله لغاية لا محالة لأن العالم المريد الحكيم لا يفعل حبشا ولغير غاية ، فإتته إذن يفعل بمعرفة وعلم واختيار لغاية هي جوده . فجوده مقصوده في فعله ، والموجودات لزمت عن جوده ، فما جاد لأجل الإيجاد ولكنه أوجد لأجل الجود . فغايته هي جوده الذي هو له بالذات ومن صفات الذات التي يشعر بها الموصوف (١).

بل يستمر هذا الربط بين الصفات ، فيذكر أن قدرة الله على الخلق دليل قدرته على العلم ، إذ هو خالق الكل ، والخلق أكبر في القدرة من العلم .

ولإذا لم يصح التعجيز في الخلق ، فهو في العلم أخرى وأولى . وكيف وأكثرهم يقولون إن علم الله تعالى هو قدرته ، وقدرته وسعت كل شيء خلقاً ، فلا عجب أن يسمع كل شيء عنها . (١)

٤ - مسألة العلم الإلهي :

كل هذا يؤكد الموقف الحقيقي لأبي البركات من مسألة علم الله للكلية والجزئيات ، وهو موقف لا يختلف عن موقف المتكلمين وبخاصة الغزالي ، حتى في عرضه للمذاهب المختلفة في هذه المسألة فيذهب إلى أن معرفة الله وعلمه قد اختلف فيه كثير من العلماء من المحدثين والقدماء . فقال قوم منهم إنه لا يعرف ولا يعلم سوى ذاته وصفاته التي له بذاته ، وهو قول القدماء . وقال آخرون يعرف ذاته وسائر مخلوقاته في سائر الاوقات على اختلاف الحالات فيما هو كائن وما هو آت ، ويقصد بهم المتكلمين .

وقال آخرون : بل يعرف ذاته بذاته ، والصفات الكلية من مخلوقاته ، والذوات الدائمة الوجود من معلولاته ، ولا يعرف الجزئيات ، ولا يعلم الكائنات الفاسدات المتغيرات المستحيلات ، ولا شيئاً من الحوادث من الأفعال والذوات وهو قول المحدثين في معرفة للكلية . وقد ضعفت بينهم حجج القائلين بمعرفة الجزئيات لتدقيق النظر ، وتقرير أصولهم تتحرر ، ووافقهم السامعون عليها فالزمهم بتصديقهم من حيث لا يشعرون . وهنا يشير أبو البركات إلى من قال بأن الله تعالى لا يحيط علمه بالموجودات ، إلى كل من أرسطو والشيخ الرئيس ابن سينا (١) .

وهو حين يعترض على ابن سينا بأن إدراك الله للجزئيات فيه إلحاق

(١) المصدر السابق : ص ٨١

(٢) المصدر السابق : ص ٦٩ - ٧٠

للجسمية بذاته المنزهة عن علائق المادة وصفاتها ، يضرب لنا مثالا من الإنسان نفسه . فإنا ندرك بتجربتنا أن نفوسنا وهي غير جسمية تدرك الجزئيات أى أن مدرك الجزئيات فينا من البصرات ، والسموعات وسائر المحسوسات ليس بقوة جسمانية (١) .

بل يذهب إلى أكثر من ذلك فيذكر أن الإنسان إذا كان يدرك المحسوسات بحواسه ، فهو يدرك أيضا الروحانيات كالملائكة بالاستدلال . ولو وصدت نفوسنا إلى مرحلة التجرد لأدركت الروحانيات كما تدرك المرئي بالعين فلا يحتاج عنه شيء فلم لا يكون إدراك الله والملائكة كسائر الموجودات على هذا النحو ، فلا يحتاج عنه شيء فلم لا يحتاج عنه شيء بشيء ، ولا يضيق وسعه من إدراك كل شيء ، كما لا تضيق قدرته عن إيجادها بأسرها وإدراك نفوسنا لبصراتها على الوجه الذي لا يلزم منه حلول المدرك في المدرك على ما قال به أصحاب الحلول ، ولا التشكل بالجسد كما قاله المجسمون (٢) . أى أن الله تعالى يحيط بكل شيء علما ، وليس بجسم ولا قوامه في جسم .

ويذكرنا هذا المثال بما ذكره الغزالي في المقارنة بين الإنسان والله ، حين يفرق بين المثال والمثل ، فيذهب إلى أن بعض الناس قد وقع لهم أن المثال في حق أوصاف الله تعالى لا يجوز فيدفعه . وذلك المتوهم لم يميز بين المثال والمثل . فان المثال يحتاج إليه في أن يستغنى عنه للمعنى المعقول من الصور المحسوسة صورة توضحه وتوصل ذلك المعنى المعقول إلى فهم المستفيد . وليس لله تعالى مثل كما قال « ليس كمثله شيء » ، ولكن له مثال . ثان الله لما كان موجوداً قائماً بنفسه حيا سميعا بصيرا عالما قادر متكلم ، فالإنسان كذلك . ولو لم يكن الإنسان

(١) المصدر السابق ص ٨٤

(٢) د. أبو ريان قد أبي البركات ص ٢٣ أبو البركات المتبرج ج ٣ ص ٨٧-٨٨

بهذه الأوصاف موصوفاً ، لم يعرف الله تعالى ولذلك قال النبي (صلى الله عليه وسلم) من عرف نفسه فقد عرف ربه . فإن كل ما لم يجد الإنسان له من نفسه مثلاً يعسر عليه التصديق به والإقرار . ولذلك لا يحيط علم الإنسان بأخفى وصف الله تعالى لأنه ليس في المبدعات والمخلوقات مثال وأتموزج من ذلك الوصف الخاص ، وكذلك الإسم للوصف الخاص الذي له تعالى : فذلك لا يعرف الله إلا الله ، أى أخص وصفه وكنه معرفته . فمن قال إن الإنسان حى عالم قادر سميع بصير متكلم ، والله تعالى كذلك ، لا يكون هذا القائل مشبهها ، فإن التشبيه لإثبات المشاركة في الوصف والآخر . فالمثال في حق الله سائر جائز ، والمثل مستحيل (١) .

وأبو البركات يستخدم أيضاً نفس مقارنة الغزالي بين الله والإنسان دون تشبيهه وتجسيم أى كمال فقط . فيذكر أن المبدأ الأول يريد بدليل وجود الإرادات في خلقه ، وعالم بدليل وجود العلم في خلقه ، وكذلك حكيم وجواد وقادر وعارف . فذاته مبدأ أول لوجود الذوات وفعله للأفعال وصفاته للصفات فهو المبدأ الأول العام المبدئية لسائر الموجودات . وليس لصفاته الذاتية مبدأ سوى ذاته . فليس له في علمه معلم ، ولا في معرفته معرف مرشد ، ولا في إرادته الأولى سبب موجب غير ذاته . أى أن صفاته ترجع إلى ذاته لا إلى علة خارجة عن ذاته ، وهذا هو مذهب المتكلمين عامة ، والغزالي خاصة . وكذلك ليس يمكن أن يصدر عنه فعل ولا يعلم به كما يصدر عن مخلوقاته . فقد اتضح من هذا الكلام ، وهو محك التفرقة بين أبي البركات والمتكلمين من جهة وبين المشائين من جهة أخرى ، أن للمبدأ الأول إرادة وعلمها له صفتان ذاتيتان أو صفة واحدة ترجع إلى تشبيهين مختلفين . وكذلك له بذاته من ذاته ، به خلق ما خلق من

مخلوقاته ، وأوجد ما أوجد من موهباته ، وهما له بالذات عن الذات . فالأول تعالى له من صفاته عن ذاته وبذاته كل ما من شأنه أن يكون له ، لأنه له بذاته ومن ذاته ، لا ينتظر فيه شيئا خارجا عن ذاته حتى يوجب له ، كما ينتظر العلم المعلم ، والمستطب العاطب (١) .

ونختتم موقفنا من فلسفة أبي البركات من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للجزئيات بما ذكره ابن تيمية عنه بقوله «وأما أبو البركات صاحب المعبر ونحوه، فكانوا بسبب عدم تقليدكم لأولئك ، وساوكم طريقة النظر العتلى بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار النبوات ، أصلح قولاً في هذا السبب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب بالجزئيات ورد على سائقه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين ما بينه من أخطاء سائقه ورأى فساد قولهم في أسباب الحوادث ، فعذر عن ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به الإرادات الموجبة للحوادث ، (٢) .

(١) أجز البركات : المعبر ج ٣ ص ١٠٤ - ١٠٦

(٢) ابن تيمية : منهاج السنة ج ١ ص ٢٤٧

الباب الثاني

ابن باجة وابن طفيل

القِصَّةُ الْأُولَى
إِبْنُ بَاجَةَ

ابن باجة

(أبو بكر بن الصالح توفي عام ٥٢٣ هـ)

أولاً - حياته ومنزله :

كان ابن باجة عالماً بعلوم الأوائل وهو في الأدب فاضل ، لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره في عصره . وله تصانيف في الرياضيات والمنطق والهندسة ، إلا أنه كان يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف عن الأوامر الشرعية . استوزره أبو بكر يحيى تاشفين مدة عشرين سنة . وكان يشاؤك الأطباء في صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموماً حين كادوه ، وكانت وفاته في سنة ثلاث وثلاثين وخمسمائة من الهجرة (١) .

ويعرف ابن باجة عند الأوربيين باسم أفنباس Avenpace . ويقول ابن خلدون أن كلية د باجة ، إنجليزية منهاها فضة . وإلى جانب اهتمام ابن باجة بالعلوم الفلسفية السالفة الذكر ، فقد اشتهر بالموسيقى شهرة عظيمة . وقد كتب شروحات على كثير من كتب أرسطو ، وقد فقد معظم هذه المؤلفات (٢) . ولم تكن حياته على قصرها ، حياة سعيدة - وهو نفسه يتحدثنا بذلك - وكثيراً ما تمنى الموت ليجده فيه الراحة الأخيرة . ويقول دي بور عن ابن باجة بأنه يكاد يتبع الفارابي رجل المشرق الهاديء المحب للعزلة أتباعاً تاماً ، وقليل ما كان يشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي . ورسائله المبتكرة قليلة ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة . ويرى ابن باجة أن الغزالي كان مخطئاً حين

١ - القنطلي : أخبار الحكماء ص ٤٠٦

٢ - دائرة المعارف الإسلامية - ٣ ص ٢١٨

ظن أن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة - خلافاً لهذا - أن لفيلسوف يجب أن يكون قادراً على ازدهار في تلك السعادة جباراً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تحجب الحقيقة ، فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله (١) . وهذا يؤكد لنا أن ابن باجة كان من أصحاب المذهب الأشراقي في الفكر الاسلامي حاول التوفيق بين الفلسفة والدين ، ولم يكن صاحب تجربة ذوقية كشفية صوفية كصوفية المسابيين المتمسكين بالكتاب والسنة .

ولعل ظروف العصر والبيئة هي التي جعلت ابن باجة في وحشة ووحدة عقلية ، فلم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته . ولسكننا إذا توخينا الحقيقة لأدركنا أن الظروف المحيطة بابن باجة تخصه هو وحده ولا تعبر عن طبيعة الحياة السياسية والفكرية في المغرب العربي . فلقد كان القرن الرابع في الأندلس يضاهي القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها . وكانت الحياة العقلية في المغرب أبسط في صورتها ، وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام .

وشرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى المشرق طلباً للعلم منذ القرن العاشر الميلادي أي الرابع الهجري ، فكانوا يملكون بمصر ويمجأزون بها حتى يبالغوا أفاضل بلاد الفرس ، ليحضرُوا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس إلى التثقيف سبباً في جذب كثير من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في أوطانهم . وكان اهتمام أهل المغرب محصوراً في الرياضيات والعلوم الطبيعية والتنجيم

والطب، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر. وكان الناس يدرسون الشعر والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم، ولم تكن موجة التفلسف الأجوف قد أفسدت عقول أهل المغرب. وهكذا نستطيع القول بأن حضارة المشرق العربي قد انتقلت بترائه الفلسفي العميق إلى الأندلس في المغرب العربي، وكأنها مسرحية تمثل للمرة الثانية. وكما حصل وفاق وتزاوج بين العرب والأعاجم في المشرق، وقع أيضا في المغرب بين العرب والأسبان. وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قايلا، ولم يقيم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب، وكان يندران تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية (١).

وقد حدث هذا كله على الرغم من معرفة مسلمي أسبانيا وغيرهم من أهل الكتاب في شمالي أفريقية وصقلية بمصنفات الفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والغزالي. وظهرت طائفة صالحة من العلماء والفلاسفة في المغرب تأثرت بفلاسفة المشرق، فكان ابن باجة الذي تأثر بالفارابي، وكان ابن طفيل الذي تأثر بابن سينا، وكان ابن رشد الذي نقد الغزالي وفند آراءه وتأثر بها (٢).

ولنترك ابن طفيل - وهو أحد مواطني ابن باجة - يعطينا فكرة واضحة عن طبيعة العصر الذي عاش فيه ابن باجة صاحب كتاب «تدبير المتوحد» فيقول ابن طفيل: «إن التعريف بأسرار الحكمة المشرقية على طريقة أهل النظر، شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصنع الذي نحن فيه (٣)، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير

١ - دي بور: تاريخ الفلسفة ص ٢٧٧ - ٢٧٨

٢ - انظر كتاب الله والعالم للمؤلف ص ١٩، ٢١٢، ٣٤٥

٣ - يريد بذلك بلاد الأندلس وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

منه إلا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً () وتعبر قصة حى بن يقظان لابن طفيل إحدى هذه الرموز) . فإن الملة الخيفية والشريعة الحمديدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة التى وصفت إلينا فى كتب أرسطو طاليس وأبى نصر وفى كتاب الشفاء (لابن سينا) تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كنى فيه شيئاً فى كفاية . وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل النظرة القانقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم انهماليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من المنطق ، فنظروا فيه ولم يفيض بهم إلى حقيقة الكمال . ثم خاف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأغرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أنقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ (أى ابن باجة) . غير أنه شذبت الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزان علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف ، إنما هى كاملة ومجزومة من أواخرها كما كتبه فى « النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة ، (١)

ثانيا - مشكلة العالم في فلسفة ابن باجة

يعتبر كتاب « تدبير المتوحد » الذي ضمنه ابن باجة فلسفته المشرقية ، ثورة اجتماعية حين يقرر فيه أن الفرد إذا تركز في نفسه ، وتوحد في ذاته ، ولم يترك للمجتمع سلطانا على تفكيره ، ولا للعرف السائد سيطرة على عقله ، استطاع بتأملاته الخاصة أن يدرك أرفع الحقائق منزلة وأسمى قدرأ .

ولكن كيف يصل المتوحد إلى إدراك الأمور العقلية التي هي الصور المحضنة الخالصة من علائق المادة والفكر المجردة المدركة بجميع قوى النفس ؟ هنا يقسم ابن باجة موضوعات المعرفة إلى أربعة أقسام تتصل اتصالا وثيقا بموقفه الفلسفي من الوجود ومراتب الموجودات المرتبطة بمشكلة العالم عند ، هذه الأقسام هي : الأول صور الأجسام السماوية ، والثاني هو العقل الإيجائي أو العقل المنبثق ، والثالث المعقولات الهيولانية المتصلة بالخيول ، والرابع هو الفكر الموجود في قوى النفس الثلاث : الحس المشترك والخيالة والذاكرة .

ويطلق ابن باجة على المعقولات من هذه الصور اسم « الروحانية العامة » . كما يطلق على مادونها - وهي صور الموجودات في الحس المشترك - اسم « الروحانية الخاصة » . وقد شارك ابن باجة غيره من الفلاسفة الإسلاميين إلى حد ما ، بأقوال يمكن أن تحدد موقفه من مشكلة العالم بين العدم والحدوث . فقد قسم الموجودات إلى نوعين : نوع متحرك ، ونوع غير متحرك . أما النوع الأول المتحرك فهو جسمي متناه وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته لأنه متناه ، أما الحركة فهي غير متناهية (وابن باجة هنا يتابع فلسفة أرسطو في الحركة متábعة تامة ولا يخرج على الفلسفة المشائية الأرسطية بالذات) . ولكن لابد من تحليل هذه الحركة التي لا تنهاى من حيث أنه يجب أن

فردھا إلى قوة لا تتناھى ، أو إلى موجود أزلی ، أى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتھا ، وأن العقل - مع أنه متحرك - يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهى متحركة بذاتها (١) .

حينئذ لم يجد ابن باجة أدنى صعوبة فى القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو جسمى مادى طبيعى . وهنا يفسر ابن اباجة إمكان التغير الذى يلحق الموجودات عن طريق تعاقب الصور الجوهرية على أساس أن الهیولى لا يمكن أن توجد مجردة عن صورة ما ، أما الصورة توجد مجردة عن الهیولى ، وهذا القول الأخير وهو أن الصورة توجد مجردة عن المادة ، تجعل ابن باجة فيلسوفا إشرافيا من حيث أن التجريد العقلى الروحى من أهم خصائص الفلسفة المشرقية التى تؤمن بوجود موجودات عقلية روحانية لا تتصل بالأجسام ، وتوجد فى ذاتها وبذاتها .

ولاشك فى أن ابن باجة يقترب تماما من الفيلسوف الاستساجيرى والمعلم الأول الذى يعتبره بعض المؤرخين فيلسوفا إشرافيا فى فلسفته الإلهية . وبخاصة أنه يحدد لنا معنى التدبير عنده بأنه ترتيب أفعال نحو غاية مقصودة . ولهذا فهى لا تقال على العمل الواحد ، وإنما تقال على جملة أعمال ، وبهذا المعنى يطلق على الله أنه مدبر العالم ، وتدبيره للعالم هو التدبير المطلق ، كما أنه هو أشرف أنواع التدبير ، لأنه إنما قيل له تدبير لما بينه وبين إبداعاته تعالى للعالم من شبه مظهر (٢) .

١ - دى بور : تاريخ الفلسفة ص ٢٨٢

٢ - محمد مصطفى حلمي : التوحيد لابن باجة ص ٨٢٥ ، تراث الإنسانية

ثم يقترب ابن باجة من الفلسفة المشائية مرة أخرى ، وذلك عندما يجعل
الصور باختلافها : أدناها وهي الصورة الميولانية ، إلى أعلاها وهي العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة يجتاز الانسان في تكامله ، مراحل تقابل تلك السلسلة حتى
يصير عقلا كاملا ، ويتصل بالعقل الفعال . فينتقل في إدراكه للصور المخولة
للجسمانيات إلى التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم العقل الانساني
نفسه ، والعقل الفعال الذي فوقه ، ثم ينتهي إلى إدراك عقول الأفلاك
المفارقة (١) .

ثالثا : مشكلة النفس الإنسانية

لا شك في أننا سوف نلح أثر ابن سينا واضحا عند ابن باجة في بحثه عن النفس وماهيتها ، وبأنها علة الوحدة في الكائنات الحية وبخاصة الإنسان . فيذكر أن الإنسان قد يلحقه تغيير : فيوجد جنينا ثم طفلا ثم يفتة ثم شابا وكهلا وشيخا ، وعالما وجاهلا وكاتبا وأميا ، وهو - مع ذلك - واحد بالعدد لا مزية في ذلك . وإذا شاهدته الحس في حال من الأحوال ، ثم شاهدته في حال أخرى بعيدة عنها لم يعلم هل هو ذلك الواحد أم لا ؟ فاذن ما به الإنسان واحد لا يلحقه الحس ، إنما تلحقه قوة أخرى . وكذلك إن قطعت يدا إنسان أو رجلاه أو انتزعت عيناه ، وبالجملة غارتعت جميع أعضائه التي ليس بها قوام الحياة ، قيل : إنه واحد بعينه . وكذلك لو أمكن أن توجد رجلان ويدان عوض الرجلين واليدين التالفتين لكن ذلك الواحد بعينه . وهو في هذه الحال كالنجار متى فقد قادوما أو مسطرة ثم أخذ أخرى لم يكن النجار مع آ لانه الأول غير النجار مع مع الآلات التي خلفها . وكذلك لو أمكن أن يوجد بخلاف ذلك من زيادة الأعضاء لكن ذلك الموجود واحد بعينه (١) . وهكذا يتناول ابن باجة التذليل على وجود النفس كجواهر يخالف لجوهر البدن بالإبراهيميين عينا التي نجد لها لدى ابن سينا ، ولم يشر إلى هذا كل من أرخوا لفائدة ابن باجة (٢) .

فظاهر من قول فيلسوف الأندلس أن المحرك الأول ما دام باذيا واحدا بعينه كان ذلك الموجود واحدا بعينه سواء فقد آ لانه ولم يجد عرضها كالشيخ الأورد ، أو وجد عرضها كحال من تثبت له الأسنان . ولما وقف عند هذا بعض من نظر

(١) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٤

(٢) انظر كتاب الله والعالم والانسان للمؤلف ص ٢٠١ - ٢٠٤

في العلم الطباعي أداه ذلك إلى القول بالتناسخ ، وهو محال (١) وهكذا يؤمن ابن باجة بوحدة النفس الإنسانية وباعتبارها المحرك الأول للجسم ، وينكر كذلك فكرة التناسخ الأفلاطونية متابعا في ذلك ابن سينا وغيره من المشائين :

وأثر الفارابي واضح كذلك في مذهب ابن باجة في النفس والعقل وبخاصة فيما يتعلق بمسألة الخلود وهي أهم مشكلة في العالم الإسلامي . فمن أسس مذهب ابن باجة القول باستحالة تجرد الهيولى عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الهيولى وإلا لما استطعنا تصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكنا بتعاقب الصور الجوهرية . وهذه الصور من أدناها (وهي الصورة الهيولانية) ، إلى أعلاها (وهي العقل المفارق) تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يحتسب في تكامله مراحل تقابل تلك السلسلة حتى يصير عقلا كاملا ويتصل بالعقل الفعال وواجب الإنسان إدراك الصور المعقولة جميعا ، فيدرك أولا الصور المعقولة للجسمانيات ، ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ، ثم العقل الإنسانى ، والعقل الفعال الذى فوقه . ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المقارنة (٢)

ومرة أخرى يظهر أثر الفارابي في تمييز ابن باجة لأنواع العقول الأربعة ، وهي العقل الهيولانى والعقل بالفعل ، والمستفاد والفعال . وكان يرى - كالفارابي - أن لكل من هذه العقول وظيفة مزدوجة : فهو مادة من جهة وصورة من جهة أخرى : أى مادة للعقل الذى قبله وصورة للعقل الذى يسبته . فهناك إذن نوع

(١) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٤

(٢) دى بور اريخ القامعة ص ٢٨٢ - ٢٧٤

من التدرج في الوظائف العقلية لدى الإنسان، فالعقل المستفاد هو الذي يفيض من العقل الفعال وهو لدى ابن باجة مادة الصور العقلية التي تفيض عليه (وهذا الموقف هو الذي وجه إليه أبو البركات نقده اللاذع لفكرة أن هناك عقلا هيولانيا ، وعقلا بالقوة وآخر بالفعل حيث لا يرى أى داع لهذه القسمة المفتعلة) ولكنه في الوقت نفسه صورة لعقل أدنى مرتبة منه وهو العقل الفعال . وهذا الأخير مادة ولكنه من جهة أخرى صورة للعقل الهولاني الذي لا يعتبر مجرد استعداد يحدث في الجسم نتيجة اختلاط العناصر فيه على نحو خاص ، ولكنه جوهر يشبه المادة من جهة قبوله لصور الأشياء فحسب . فقد ذكر ابن رشد أن ابن الصائغ كان ينكر تلك البدعة القائلة بأن العقل الهولاني ذات خالدة مشتركة بين جميع أفراد بني الإنسان . حينئذ يتفق مع الفارابي في القول بأن هذا العقل الهولاني فنان ومثيل بالمادة (١)

بل أضيف إلى ذلك قول ابن باجة الذي أشار فيه صراحة إلى الفارابي وذلك عندما يتحدث عن العقل بالفعل ودوره في نظرية التعقل ، فيذكر أن العقل بالفعل والمقول بالفعل ، هو المحرك الأول في الإنسان بالاطلاق . وظاهر أن العقل بالفعل قوة فاعلة ، وليس العقل وحده بل جميع الصور المحركة هي قوى فاعلة والقوة الناطقة تقال أولا على الصورة الروحانية من جهة أنها تقبل العقل ، وتقال على العقل بالفعل وإياها يعنى أبو نصر (الفارابي) في تشكيكه بقوله : هل هي موجودة في الطفل وغيرها الرطوبة أم تحدث بآخرة (٢)

ويتضح موقف ابن باجة من هذه المسألة الخطيرة على أساس أنواع التعقل

(١) د. عام : في النفس والعقل ص ٢١٠ - ٢١١

(٢) ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٧

والإدراك الذى تقوم به النفس الإنسانية بشتى أنواعها . فالإنسان - حتى يستطيع أن يترقى من الجزء المحسوس إلى ما هو إلهى فوق طوره - عليه أن يسترشد بالفلسفة ، أى يحاول معرفة الكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشروق نور العقل الفعال من أعلى ، وكل إحساس أو تخيل إذا قيس بمعرفة الكل أو الامتناهى ، الذى يكون فيه الوجود عين ما يعقل منه - معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنسانى يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التى لا تبرأ من شوائب الحس . والنظر العقلى هو السعادة العظمى لأن كل معقول فهو غاية لذاته وإذا كان المعقول هو الكلى فلا يمكن قبول رأى القائل ببقاء العقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة . أما النفس التى تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتى يتجلى وجودها فى شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر فى النفس فهو واحد فى كل العقلاء ، وعقل الإنسانية فى جملتها هو وحده الأزلى ، وذلك فى اتحاده بالعقل الفعال الذى فوقه (١) وهكذا يحاول ابن باجة بأسلوبه الفلسفى الاشرافى الخاص ، التوفيق بين الدين والفلسفة فيعترف ببقاء النفوس الجزئية بعد الموت لتلقى الثواب والعقاب ، ثم هو يؤكد أزلية وخلود العقل الكلى للإنسانية جين يندمج ويتحد بالعقل الفعال . وهذا الاتجاه الاشرافى العقلى هو الذى جعله يهاجم المذاهب الصوفية واعتبارها قائمة على الخيالات والأحلام ، فهى لا تودى إلى كمال العقل الإنسانى .

وتفصيلاً لمذهب ابن باجة فى مسألتى النفس الإنسانية والعقل ، عايننا بيان طبيعة الأفعال الإنسانية وأنواعها كما عبر عنها فى كتابه « تدبير المتوحد » .

فيذهب إلى أن الإنسان من حيث أنه من الاسطغسات ، تلحقه الأفعال الضرورية التي لا إختيار له فيها ، كالسقوط من أعلى . ومن جهة مشاركته للنبات تلحقه أيضا أفعال لا إختيار له فيها كالتغذى والنمو ورفع الفضل والذبول . ومن جهة مشاركته للحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلحقه أفعالها : بعضها ضرورية كإحساس والنبض ، وبعضها إختيارية . أما الإنسان فإنه يمتاز عن جميع الموجودات بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال تخصه دون غيره . فكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة المرتبطة بطباعه المتميزة عما سواه ، فهو بالاختيار ، والاختيار معناه الإرادات الكائنة عن روية . والحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال . والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة أيضا ، وذلك حين يهرب من مفزع ، أو عندما يكسر عوداً لأنه خدشه نقط ، وكل هذه وأمثالها تعتبر أفعالا بهيمية . أما من يكسر العود لئلا يخدش غيره ، أو عن روية توجب كسره فذلك فعل إنساني . وإذا فعل الإنسان فعلا لا لينال به غرضا ، ولكن اتفق أن تحقق به غرض من غير قصد إليه فهو فعل بهيمي بالذات ، إنساني بالعرض ، وذلك كمن يأكل شيئا لأنه يشتهي فيتفق أن ينتفع به . وإن أكل شيئا لينتفع به ، واتفق أن كان شهما عند ، فالفعل إنساني بالذات بهيمي بالعرض .

فالفعل البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الإنفعال النفساني فقط ، مثل الشهوة أو الغضب أو الخوف ، وما شاكله . أما الفعل النفساني (أي الإنساني) فهو ما يتقدمه أمر يوجب الفكر عند فاعله ، سواء تقدم الفكر انفعال نفسي أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يقينية أو ظنية . ونادراً ما يوجد للإنسان الفعل البهيمي خوراً من الإنساني ، وذلك لأنه - في الأكثر - يفكر كيف يفعل ذلك الفعل البهيمي ، وهنا يوجد الجزء البهيمي يستخدم الجزء الإنساني في تحديد فعله ، وأما الإنساني فقد يوجد خالواً من البهيمي . وإذا تعاون البهيمي

والإنسانى كان النهوض للفعل أقوى وأكثر ، وإن تعادى كان النهوض أضعف وأقل . .

وأما من يفعل الفعل لأجل رأى والصواب ، ولا يلتفت إلى ما يحدث فى النفس البهيمية ، ففعله يصبح لإيها أكثر منه إنسانيا . وهذا يجب أن يكون فاضلا بالفضائل الشككية ، حتى متى غمنت النفس الناطقة بشئ ، لا تعاند ، فيه فيه النفس البهيمية ، بل قنعت ذلك الأمر لأن رأى قد فضى به . والفضائل الشككية هى تمام النفس البهيمية . والفعل الذى خالفت فيها النفس البهيمية العقل ، كان فعله نافعا أو محروما أو لم يكن أصلا ، وكان حصوله بكره وتعسر . وذلك لأن النفس البهيمية مطيعة للعاطفة بالطبع إلا فى الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعى كالسببى والخنزيرى الأخلاق . وكل فعل لا يستعمل فيه الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن الموضوع جسم خلقته جسم الإنسان إلا أنه مستبطن بهيمية . والإنسان بالافعال العقاية هو إلهى فاضل ، وهو يأخذ من كل فعله أفضله ، ويشارك كل طبقة من أفضل أحوالهم الخاصة بهم وينفرد عنهم بأفضل الأفعال ، وإذا بلغ الغاية القصوى عندما يعقل العقول البسيطة الجوهرية ، كان عند ذلك واحدا منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمانية الزفانية ، وأوصاف الروحانية الرفيمة (١) ،

فليس هناك ما هو أوضح وأدل من هذا النص الذى عرضناه لابن باجة على انتهائه للفلسفة الإشرافية . فإن معنى هذا النص أن الإنسان إذا أراد تحقيق المرتبة الكاملة فى المعرفة التى تمنحه السعادة الكاملة فعليه ، أن يبلغها بالافعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود . والفعل الحر الاختيارى هو فعل يشعر فاعله بغاية يقصدها منه ، ففارق بين من يحطم حجرا لأنه عثر به من حيث

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة من ٢٨٥ — ٢٨٦ الملمش

أنه فعل لا غاية ورائه ، فهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ، وبين من يحطمه لكيلا يعثر به غيره ، فالفعل هنا إنسانى صادر عن العقل (١) .

وهنا يتأكد مذهب الحقيقى فى كيفية إرشاد الفرد إلى الطريق الحقيقى السليم الذى يجب سلوكه كي يصل إلى درجة السمو والكمال ، وهو مذهب إنسانى ذاتى بحث ، تغلب عليه النزعة الفردية على النزعة الجماعية ، وهذا يذكرنا دائماً بالعبارة المشهورة : بأن الإنسان حيوان اجتماعى لأنه عاقل أولاً وقبل كل شيء وليس الإنسان عافلاً لأنه حيوان اجتماعى . . ومعنى ذلك أنه يقرر أن الفرد يستطيع أن يصل إلى غاية المعرفة ويندمج فى العقل الفعال إذا تخلص من رذائل المجتمع ، واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية فى تحميل أكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت عليه النزعة الفكرية على الحيوانية فى ذاته ، وقد صرح بأن الجمعية البشرية هى التى تطغى على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعرفه عن الكمال بواسطة ما تغمره فيه من رذائلها الكثيرة وأهوائها الجارية . وإذن فى إمكان الإنسان أن يصل إلى أعلى مراتب الرفعة عن طريق النظر وتحصيل المعرفة التى لا تتخلف مطلقاً عن ساد العقل أفعاله ، وتفرغ لتحصيلها بإعزاله العقلى والنفسى من المجتمع من قيود العرفية التى كثيراً ما تسودها الخرافات ، وتسيطر على قواه وملكانه (٢) .

وبهذا الاتجاه العقلى الإلهامى الذى هو أوثق مصادر المعرفة ، يمكننا أن نقف على أكبر سند يهدم به الانجاءات الحديثة فى كتابات الاجتماعيين من أمثال دور كايم وغيره الذين يعتقدون أن المجتمع هو مصدر كل معرفة ، وأن العقل الجمعى سابق على العقل الفردى ، وأن المجتمع هو الذى يفرض كل معتقد وكل

(١) المرجع السابق : ص ٢٨٥

(٢) د. محمد غلاب : المعرفة عند مفكرى المسلمين ص ١٧١ .

فكرة على ذهن الفرد. وكذلك يعتبر ابن باجة في هذا الاتجاه ، هو أساس الاتجاه الحديث الذي ظهر عند فلاسفة انجلترا من أمثال فرنسيس بيكون فيما يعرف باسم الأوهام أو الأضنام التي تنشأ نتيجة لوجود الفرد داخل الجماعة حيث تسيطر عليه كثير من الأوهام والخزعبلات كأوهام القبيلة والمسرح والكهف والسوق التي يجب أن يتحرر منها الإنسان العاقل ، فالغاية واحدة عند كل من ابن باجة ويكون ولكن الوسيلة مختلفة .

ويذهب ابن باجة إلى القول بأن المعقولات وجوداً حقيقياً وأنها تدرك بذاتها ، (وهذا يشبه ابن باجة أفلاطون في قوله بعالم المثل أو المعقولات القائمة بذاتها) وهذه المعقولات تفكر كالإنسان ، وإذا هي فكرت أصبحت عقلاً مستفاداً . أما إذا وجدت بالفعل ولم تفكر فهي عقل بالفعل . ويقول أيضاً أنه من الممكن إدراك هذه المعقولات المجردة على أكمل وجه ، حينما تصبح جميع معارفنا أو الجزء الأكبر منها معقولة بالفعل . وحينئذ تصير المعقولات الأولى صورة للعقل بالفعل ، أي أنها تصير عقلاً مستفاداً . وإنما ذهب ابن باجة إلى التسوية بين مراتب العقل لدى الإنسان وبين معاني الأشياء ، لأنه كان يريد أن يتخذها أساساً لحل مسألة الاتصال بالعقل الفعال الذي تفيض منه الصور العقلية وبالتالي مختلف العقول الإنسانية (١) .

ويشغل العقل الفعال في نظرية المعرفة لدى ابن باجة نفس المكان الذي كان يشغله في هذه النظرية نفسها لدى كل من الفارابي وابن سينا . فهذا العقل صورة مجردة عن المادة غير قابلة للانقسام . فعليه واحد لا يتعدد بتعدد الأجناس والأنواع التي تفيض عنه ، وإنما تعدد الصور والمعاني يرجع إلى وجودها في

(١) د. محمود فاسم : في النفس والعقل ص ٢١٢

المادة، وهى سبب اختلاف الأفراد^(١) . ولم يتعرض واحد من الذين أروخوا
لفلاحة ابن باجة ، لمسألة الثواب والعقاب وماهية السعادة والشقاء عنده .
فيذهب ابن باجة إلى أن العقل بالتمهل الذى هو المحرك الأول فى الإنسان
بالإطلاق ، لا بد أن يكون واحداً . فذلك ليس هو ثواب الله ونعمته على ما يرضى
من عباده ، فذلك ليس هو المثاب والمعاقب . بل هو الثواب والنعمة على مجموع
قوى النفس . وإنما الثواب والعقاب للنفس الخزوعية ، وهى الخاطئة والمصيبة ،
فمن أطاع الله ، وعمل ما يرضاه ، أثابه بهذا العقل (وهذا ما كان يقصده الغزالي
بفكرة أن العقل هو الميزان العدل الذى يزن به الله الأعمال ، وهو الذى يفرق
به الإنسان بين الخير والشر)^(٢) . ودليلنا على ذلك قوله بأنه جعل له نورا بين
يديه يمدى به ، ومن عصاه ، وعمل ما لا يرضاه ، محجبه عنه ، فيبقى فى ظلمات
الجهالة مطبقة عليه ، حتى يفارق الجسد محجوباً عنه ، سائراً فى سخطه ، وتلك
مراتب لا تدرك بالفكرة ، ولذلك تتم الله العلم بها بالشرعية . ومن جعل له هذا
العقل ، فاذا فارق البدن بقى نورا من الأنوار ، (وهذا جانب إشراقى هام)
يسبح الله ويقده مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك
رفيقاً^(٣) .

(١) المصدر السابق ص ٢١٢

(٢) أنظر كتاب الله والعلم للؤلف ص ٢٦٢-٢٦٤

(٣) ابن باجة رسالة اتصال العقل بالإنسان ص ١٠٨

الفصل الثاني

ابن طفيل

حياته ومنزله

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل

(توفي عام ٥٨١ هـ)

ترجع شهرة ابن طفيل في الفكر الاسلامي خاصة ، والفكر الفلسفي عامة ، إلى قصته الفلسفية المعروفة « حى بن يقظان » ، التي تعد من أعجب كتب العصور الوسطى . ولا يعرف لابن طفيل غير هذه القصة إلا القليل . فقد كتب رسالتين في الطب ، وكانت بينه وبين ابن رشد الفيلسوف المشائى الأرسطى ، رسائل حول كتاب ابن رشد « الكليات » . ويظهر أنه كان لابن طفيل آراء مبتكرة في علم الفلك ، كما يفهم من أقوال البطروجى المنجم ومن كلام ابن رشد في شروحه الوسطى على كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو . وحاول البطروجى أن يبرح نظرية بطليموس الخاصة بفلك التدوير وبالفلك الخارج المركز ، ويقول إنه يتبع في ذلك آراء ابن طفيل (١) .

ولكن « دى بور » ، في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » ، ينكر ذلك على ابن طفيل حيث يؤكد أن ابن طفيل قد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب بطليموس ، ولكن ينبغى ألا تقبل هذا الزعم على إطلاقه ، فقد ادعى مثل هذا كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه ، ولا يهمننا على الإطلاق هذا الانحياز الخاص عند « دى بور » ، ولكن الذى يهمننا هو قوله بأن ابن طفيل كان أكبر همه — كابن سينا أن يمزج العلم اليونانى بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد فى الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعث من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضا أمر العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير

محصنة ، ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة. فقد جعل ابن باجة المفكر المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين المتوحدن يكونون دولة داخل الدولة ، كأنهم صورة للجماعة كلها أو نموذج لحياة سعيدة ، أما ابن طفيل فانه رجع إلى منشأ الجماعة وهو الفرد (١) .

وابن طفيل فيلسوف مغربي مشهور ، من قبيلة قيس المعروفة . وكان يسمى القيسي والاندلسي والقرظي أو الإشيلي . وأطلق عليه علماء النصارى في القرون الوسطى « أبو باسر » Abubacer وهو تحريف لأبي بكر .

ويرجع مؤرخو الفكر الاسلامي مولد ابن طفيل في العقد الاول من القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) في وادي آش على مسيرة أربعين ميلا شمال غرب غرناطة . ولم يتحدث المؤرخون عن أسرة ابن طفيل أو تعليمه ، ولكن الشيء المؤكد هو أن ابن طفيل لم يكن تلميذا لابن باجة ، فهو يقرر في مقدمة قصته الفلسفية (حى بن يقظان) أنه لم يتعرف إلى هذا الفيلسوف (٢) .

وقد مارس ابن طفيل في أول أمره الطب في غرناطة ، ثم أصبح كاتب سر وتولى منصب الحجابة عند والي هذا الإقليم. وفي عام ٥٤٩ هـ (١١٥٤ م) أصبح كاتب سر والي سبتة وطنجة ، وهو ولد عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين . ثم أصبح أخيرا أياً من (عام ٥٥٨ إلى عام ٥٨٠ هـ) طبيب السلطان الموحدى أى يعقوب يوسف ويقال إنه وزير لهذا السلطان أيضا . ويرى « ليون كوتيه Léon Gauthier » أنه من المشكوك فيه أن ابن طفيل نال لقب الوزارة ، إذ لم يرد ذلك إلا في نص واحد ، أضف إلى ذلك أن البطروجى - وهو أحد تلاميذه -

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة : ص ٢٨٩

(٢) دائرة المعارف : ص ٥٢٧

لم يقرن اسمه إلا بلفظ القاجني فقط . (١)

ومها يكن من شيء فان ابن طفيل كان دائماً ذا تأثير كبير على السلطان أبي يعقوب يوسف . وقد استغل هذا التأثير في اجتذاب العلماء إلى البلاط ، مثال ذلك أنه قدم الشاب ابن رشد إلى هذا السلطان . وقد وصف المؤرخ المشهور « عبد الواحد المراكشي » هذه المقابلة اعتماداً على رواية ابن رشد نفسه ، تلك المقابلة التي أظهر فيها أمير المؤمنين دراية واسعة بالمسائل الفلسفية . كما أن ابن طفيل هو الذي حجب إلى ابن رشد - تلبية لرغبة الخليفة - شرح كتب أرسطو . وكان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له ، وكان يقيم في القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر (٢) .

ولما طعن ابن طفيل في السن ، حل ابن رشد محله في الطبابة للخليفة عام ٥٧٨ هـ ومع ذلك فقد ظل ابن طفيل محتفظاً بمحبة الخليفة أبي يعقوب . وبعد وفاة هذا الخليفة عام ٥٨٠ هـ ، احتفظ بصداقة ولده أبي يوسف يعقوب . وتوفي ابن طفيل عام ٥٨١ هـ (١١٨٥ - ١١٨٦ م) بمراكش عاصمة الدولة ، وحضر الخليفة بنفسه جنازته (٣) .

موقفه من الفلاحة :

من المؤكد أن سيادة دولة الموحدين بلغت أوج عزتها ، وكان مقرها مراكش وقد أتى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعري ومذهب الغزالي في المغرب . وكان هذا حافزاً لظهور النزعة العقلية في مذاهب المتكلمين ،

(١) دائرة المعارف : ج ٥ ص ٣٢٧ ، ٣٢٨

(٢) المصدر السابق : ص ٣٢٨

(٣) المصدر السابق : الصحيفة السابقة .

وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتمسكين بالعقيدة الأولى ولا من جانب المنكرين الأحرار. ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التفلسف وكان كل نظر عقلى فى أمور الدين - حتى ذلك الحين - أمراً معقوتاً ، بل لمن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا - فيما بعد - إلى أن عقيدة العامة ينبغى حراستها وعدم زعزعتها ، وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصلوا مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً ، وهذا هو السبب الجوهرى الذى دفع ابن طفيل إلى تأليف قصة « حى بن يقظان » ليؤكد ترابط الدين والفلسفة ، الايمان والعقل . وقد أبدى الخليفة أبو يعقوب ومن خلفه اهتماماً بالغاً بالعلوم العقلية ، أتاح للفلسفة أن تزدهر فى قصورهم .

ومن الغريب حقاً ، أن نجد ابن طفيل متحاملاً على كل من الفارابى وابن سينا . فقد رمى الأول بأنه مضطرب متنافس فى مسألة خلود النفس ، وبأنه يميل إلى القول بفناء النفوس الشريرة فى منحلة وسائرة إلى العدم ، ثم يذكر أنها باقية بعد الموت فى آلام لانهاية لها ، وبقاء لانهاية له . أما النفوس الفاضلة الكاملة فى خالدة باقية . وقد فضل الفلسفة على النبوة ، ولو ذاع هذا رأى بين أفراد الأمة لسرى الناس بين الفضيلة والرياسة والخير والشر . أما ابن سينا فقد ألف كتابه « الشفاء » على مذهب المشائين من أتباع أرسطو طاليس . وقد صرح بأن الحق عنده ، ولكن إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال (١) .

ولم يسلم الغزالى أيضاً من عداء ابن طفيل ، فقد أخذ عليه أنه كان يجارى

١ - ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٥٧ - ٥٨ ؛ تحقيق وتعليق أحمد أمين ط

الجمهور في كتبه : ثم هو يربط في موضع ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ينتحلها
فن جملة ما كفر به الفلاسفة ، مثلاً إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب
والعقاب للنفوس خاصة . ولكنه عاد فقال في أول كتاب « ميزان العمل » ، أن هذا
الاعتقاد هو اعتقاد الصوفية على القطع ، واعتقاده في المنقذ هو اعتقاد الصوفية .
والغزالي كثير الرمز والإشارات في كتبه ، حتى أنه لا يستفح بها إلا من وقف عليها
أو سمعها منه أو كان معداً لفهمها بالفطرة الفائقة . ويمتد الغزالي عن ذلك كله
بقوله بأن الآراء ثلاثة : رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأى يكون
ما يخاطب به كل سائل ومسترشد ، ورأى يكون بين الإنسان ونفسه .
وكان سبب الاضطراب بين الآراء هو هذا (١) .

قصة حي بن يقظان :

تعتبر هذه القصة الفلسفية العقلية من أحسن ما تفخر به الفلسفة العربية .
والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Brondlo في مقدمته لتلخيصها ، هي بيان
كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم
العلوي ، ويهتدي إلى معرفة الله ، وخلود النفس ، فهي تبين تطور عقل مبتكر من
حالة التحسس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي . وابن طفيل يتخذ من
حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية (٢) .

وقصة ، حي بن يقظان ، الفلسفية التي نشرها « إدوارد بوكوك » ،
Edward Pococke عام ١٦٧١ م ، تعرف باسم « أسرار الحكمة الإشرافية » .
وليست هذه الفلسفة في حقيقتها سوى فلسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في

(١) المصدر السابق ص ٥٨ - ٥٩

(٢) دي بور : تاريخ الفلسفة ... ص ٢٨٩ الهامش

أشد صورها صوفية . وقد عرض ابن طفيل في كثير من المهاراة هذه الفلسفة على مراحل متدرجة متخذاً لذلك إنساناً قصصياً موهوباً قادراً على التفكير ، وقد وجد منذ طفولته في جزيرة مقفرة ، وهناك استطاع بقوة عقلية فقط أن يسيطر اللثام عن الفلسفة ، وأسس لنفسه مذهب الأفلاطونية الجديدة في صورته الإسلامية . وسمى ابن طفيل هذا الانسان ، وهو رمز للعقل ، « حى بن يقظان » ، أى ابن الله ، وتظهر في نهاية هذه القصة شخصيتان هما سلامان وأسال ، هما أيضاً شأن رمزى في هذه القصة (١) .

وقد ظهرت في المصنفات الفلسفية من قبل أسماء « حى » و « سلامان » و « أسال » و « أسال » ، إذ كتب ابن سينا قصته الرموزة « حى بن يقظان » ، وهى القصة التى نالت شهرة كبيرة في العصور الوسطى والى قلده فيها ابن عزرا . وينسب الجوزجاني إلى ابن سينا فيما أحصى له من كتب رسالة عن قصة سلامان وأسال . وقد أثبت نصير الدين الطوسي رواية لهذه القصة ، كما جعلها الشاعر الفارسي المعروف « جامى » موضوعاً لإحدى منظوماته المشهورة . ويختلف شأن سلامان وأسال في هذه المؤلفات المختلفة ولكنه دائماً رمزى . وهو يمثل بصفة عامة العقل فى تضالهِ مع العالم المادى ، وسلامان فى أشعار جامى أمير يافع ، أما أسال فهى معشوقته ، وأسال أيضاً امرأة فى إحدى القصص التى ذكرها نصير الدين الطوسي . كما أن سلامان وأسال شقيقان فى قصة أخرى له ، وهما عند ابن طفيل ملك ووزير . ويقال إن حنين بن إسحق قد نقل إحدى هذه القصص عن اليونانية . ومع ذلك فإن من المرجح كثيراً أن هذه القصص كلها ترجع إلى أصل اسكندري (٢) .

(١) دائرة المعارف الإسلامية ج ٥ ص ٢٣٨

(٢) المصدر السابق : ص ٢٣٨ — ٢٣٩

الفصل الثالث
مشكلة العالم
في فلسفة ابن طفيل

١ - قدم العالم وحدوثه :

كتب ابن طفيل قصته المشهورة دحي بن يقظان ، وكان متأثراً في مبانيها
بخيال ابن سينا - رغم تحامله عليه ونقده له ، ومتأثراً في معانيها بمذاهب أرسطو
والفيثاغورية والافلاطونية المحدثة . إلا أنها تعتبر رسالة فلسفية عميقة في
موضوعها ومراميها . وكان غرضه الأساسي التوفيق بين العقل والايمان ، بين
الفلسفة والدين ، شأنه في ذلك شأن فلاسفة الاسلام المشائين والاشراقيين .

وهذه القصة - في الواقع - تعرض لكيفية بدء الخلق أو بمعنى أدق بيان
أصل النوع الانساني ، وكيف يكشف الانسان بعقله مراتب الوجود حتى يصل
إلى التعرف على الموجود الواجب الوجود ، وذلك على شريطة أن يتخلص من
إحساساته وخیالاته التي تحبس في العالم المادي المحسوس ، وأن يلقي بنفسه في
عالم الفكر الخالص . عندئذ ، يعتقد أنه امتزج بالكائن الاعلى ، وبأن العالم كله
لا يفهم منه شيء بعيداً عن هذا الاتحاد . وسوف تكون النهاية واحدة والغاية
هي نفسها عند كل من رجل الدين ورجل الفلسفة ، بين صاحب النقل والسمع
وصاحب العقل والتجريد .

وقد جعل ابن طفيل مسرح قصته في جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط
الاستواء ، لاعتقاده أن أحوال الجوفيه متشابهة دائماً . فلاحر مفرط ولا برد
مفرط ، على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة . ولم يشأ ابن طفيل أن يصدد عقيدة
المتدينين الذين ينكرون التولد ، فزعم أن ملكا كانت له أخت فتنعها من الزواج ،
فتزوجت قريباً لها اسمه د يقظان ، سرّاً . فلما وضعت طفلاً خافت الفضيحة ،
فجعلت هذا الطفل في تابوت والتمته في البحر ، فحمله البحر إلى جزيرة مجاورة .
ولقد استغل ابن طفيل هنا قصة موسى عليه السلام حينما ولدته أمه وخافت عليه .

من بطش فرعون فوضعت في تابوت وألقته في اليم ، على أن جميع القرائن تدل على أن ابن طفيل لا يقصد أن يقصى ولادة هذا العقل وحى ، على هذا الشكل ، وإنما هو ذكرها وقدمها تجنباً لخط رجال الدين (١) .

أما الصورة الأخرى من الخلق التي يتخذها أساساً لقصة الرمزية ، فهي التي تشير إلى إمكان التولد من الطين (متأثراً في ذلك بالغزالي) حيث يقال إن بطنا من أرض تلك الجزيرة تخرت فيه طينة على مر السنين حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتبادل في القوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة يفضل بعثها في اعتدال المزاج والتهوية لتكوين الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمها مشابة بمزاج الإنسان . فتمنخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الخلايا ، وحدث في وسطها نفاخة صغيرة منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعاق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله وتثبت به تشبهاً بعشر انفصالة عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة نور نفس الذي هو دائم الفيضان على العالم . والروح فياض أبداً على جميع الموجودات ، فلها تعاق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى (٢) .

ولا شك أن ابن طفيل قد استغل فكرة الولادة الطبيعية المألوفة التي تعرف باسم النشوء الطبيعي المرتجل . ولكنه يكشف عن عقيدته الدينية المستمدة من

(١) م. فروخ : ابن طفيل وحى بن يقظان ص ٤٨ ، ط بيروت ١٩٤٦

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان أو أسرار الحكمة للشرقية ص ١٤ - ١٥ ، ط .

القرآن في تصويره لخلق آدم عندما نفخت فيه الروح . وبهذا يتعدى ابن طفيل مرحلة التفسير المادى الآلى ، ليمسك بالفيض الروحى الذى يمتلئ به العالم ، وكل موجود حسب استعداده الخاص يستقبل هذه الروح .

ولذا حاولنا تحليل هذه القصة التى كان لها أثرها فى الغرب المسيحى ، لوجدنا أن بطلها قد تأمل الموجودات كلها ، فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام ، وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين : من جسم ومن معنى زائد على الجسمية هى صورته ، هذه الجسمية ندركها بالحس ، أما المعنى الزائد على الجسمية فانما ندركه بنوع من النظر العقلى . وهو لا شك يتابع أرسطو فى استخدامه للحس والعقل معا فى إدراك الموجودات ، الحواس تشاهد ، والعقل يجرد (١) . والدليل على هذا الأثر الأرسطى ، اتجاه ابن طفيل إلى القول بأن المادة لا يمكن أن تنفصل عن الصورة فى عالمنا هذا ، وأن الهيولى أو المادة الأولى عارية عن الصورة جملة فى خيالنا فقط .

ومن نظر حتى بن يقظان فى الموجودات أدرك أن هناك تبديلا فى الصور المختلفة للكائنات جميعا ، وحدوث هذه الصور جملة يعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . ولاح له أن الأفعال الصادرة عن الموجودات ليست فى الحقيقة لها ، وإنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها : وهذا المعنى الذى لآح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كنت سمع الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، وفى حكم التنزيل « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ، وما رميت

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٠ - ٨١ ، تحقيق أحمد أمين

إذ رميت ولكن الله رمى (١) .

عندئذ اطرح الأجسام كلها وانتقل بفكره إلى الأجسام السماوية التي هي الكواكب ، فرأى بقوة نظره وذكاء خاطره أنه لا يوجد أى جسم لا نهاية له بل أنه أمر باطل وشيء لا يمكن . بعد هذا ، تفكر في العالم بجملته ، وهذا هو الجانب الميتافيزيقي المدام عندنا ، وأخذ يتساءل : أهو شيء حدث بعد أن لم يكن أو أنه قديم لم يسبقه زمن ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ ولكن النتيجة أنه تشكك في ذلك ، ولم يترجح عنده أحد الحكيم على الآخر . والسبب في ذلك أنه إذا أزمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له (٢) . ويضاف إلى ذلك دليل كلامي اعتمد عليه ابن طفيل حيث كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث (٣) . هذا من ناحية مشكلة القدم .

أما مشكلة حدوث العالم فاعتقاده له عوارض أيضا ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن ، لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فاذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ، وكذلك كان يقول : : إذا كان حادثا ، فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ، ولم يحدثه من قبل ذلك (٤) ؟ هنا يظهر أثر ابن سينا واضحا في فكرة المراجع المشهورة ، ثم كذلك هل الطارىء الذي

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٨٥ .

(٢) المصدر : السابق ص ٨٦ - ٨٨ .

(٣) المصدر السابق : ص ٨٨ .

(٤) المصدر السابق ص ٨٩ :

طراً عليه وليس هناك غيره ، فهل حدث التغير في ذاته ؟ فان كان ذلك كذلك فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ .

عندئذ أخذ يفكر في الاعتقادين كثيراً ، فأداه النظر في حدوث العالم إلى القول ضرورة بفاعل ليس بجسم ، وهو قادر عليه وعالم به ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير . أما القول بالقدم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء ، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه . وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك ، إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام ، إما جسم المحرك نفسه ، وإما جسم خارج عنه ، فأدرك أن وجود العالم كله هو من جهة استعداداته لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الأجسام ، المنزّه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق إليه خيال سبحانه ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ، لاحالة قادر عليه وعالم به (١) . ومرة أخرى نرى أثر أرسطو واضحا تمام الوضوح في اثبات وجود محرك أول لا يتحرك ليس بجسم وخارج العالم ، عن طريق مبدأ مشهور عنده وهو أن لكل متحرك محرك إلى نهاية ضرورية .

إذن النتيجة واحدة ، فلا فرق بين القول بقدم العالم وحدثه ، طالما أن المقصود واحد ، فما انتهى إليه بالطريق الأول انتهى إليه بالطريق الآخر ، ولم يضره تشككه في العالم أو حدوثه وصح له الوجهين جميعاً . وهو أي الله ، علة لجميع الموجودات في وجودها سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط . فانها على كلا

الحالين معلولة ومنشقة إلى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها وبرى منها . وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وأن وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع (١) ، ومعنى ذلك أنه طالما كانت العلّة قديمة فلا بد أن يكون معلولها قديما أيضا .

ولكن على الرغم من محاولة التوفيق بين قدم العالم وحدوثه ، وقسّد كنت أظن أن ابن طفيل سوف يذهب مذهب أبي البركات البغدادي في القول بأن بعض العالم قديم ، والبعض الآخر محدث ، إلا أنني رأيت ابن طفيل يتابع الفلسفة المشائية متابعة صريحة حين يذكر أن العالم كله ، بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها ، هو من فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير متأخر بالزمان . ويستخدم نفس المثال المشائي ، ويدافع عن مذهبه في قدم العالم فيذكر أنهم إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ثم تحركت يدك ، فإن ذلك الجسم ، لا محالة ، يتحرك تابعا لحركة يدك ، متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات ، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معا . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بنير زمان ، وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون (٢) . فيستشهد إذن بهذه الآية على أن الإيجاد والكون لا يحتاج إلى فاصل زمني بين الإرادة والفعل الإلهي .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نجد ابن طفيل يتابع فلاسفة الإسلام

(١) المصدر السابق : ص ٩٠ — ٩١

(٢) المصدر السابق : ص ٩٠ — ٩١

المشائين جميعا في قولهم بأزلية العالم على غرار قول أرسطو ، بل وتبعوه أيضا في القول بأبدية العالم وهي أكثر خطورة ، وعلموا ذلك بهارتباط العالم الحسى بالعالم العقلى ، وارتباط العالم العقلى بالبارى ارتباطا يجعل العالمين ومبدعها كلا واحدا لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتباط به فناء الباقي . وابن طفيل يقول في هذا الصدد : « وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق ، الموجود الواجب الوجود ، الذى هو أولها ومبدؤها وسيبها وموجدتها . وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها إلى الأجسام ، بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام ، فانها هي مبادئ (أى الذوات الإلهية والأرواح الربانية) كما أنه لو جاز أن يعدم ذلك الواحد الحق ، تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو ، لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الأجسام ، ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود ، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهى ، شبيه الظل له ، والعالم الإلهى مستغن عنه وبرىء منه فانه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو تابع للعالم الإلهى . وإنما فسادة أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعين ، والناس كالقراش ، وتكوين الشمس والقمر ، وتفجير البحار « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات (١) » وهكذا ، وعلى الرغم من محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين التى اشتهرت بها الفلسفة الإشرافية فى الظاهر فقط ، إلا أن المطابع الفلسفى كان غالبا ، والدليل على ذلك أن ابن طفيل يصنف الناس أيضا مراتب أربع : أعلاها مرتبة الفيلسوف ، ويتلوها مرتبة عالم الدين البصير بالمعاني الروحية أى الصوفى ، ويتلوها مرتبة رجل الدين المتعلق بالظاهر وهو الفقيه ، وأدناها مرتبة الجهل من الناس . وهكذا يفضل الفيلسوف على الصوفى والفقيه ، ولا شك أنها فلسفة تابعة للتراث اليونانى أكثر من تمسكها بالعقيدة الإسلامية .

٢ - نظرية الجواهر الفرد :

ولا يخرج ابن طفيل في قصته الرمزية الفريدة عن المخطط الأرسطى المشائى ،
ثم نجد عنده ما يشبه إلى حد ما الآراء التى ظهرت عند أبى البركات فيذهب ابن
طفيل إلى أن حى بن يتظان أخذ يمتنع جميع الأجسام التى فى عالم الكون
والفساد على اختلاف أنواعها من حيوان ونبات وجماد وعناصر طبيعية ، فرأى
لها أوصافا كثيرة وأنمالا مختلفة وحركات متنوعة ومتضادة ، وثبت بعد إتمام
النظر أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، فهى واحدة من ناحية الاتفاق ،
ومتكثرة متغايرة من ناحية الاختلاف . وكان ينظر إلى اختلاف أعضائه عضوا
بعد عضو فأدرك أنه يحتل القسمة إلى أجزاء كثيرة جدا ، فيحكم على ذاته بالكثرة
بل وذات كل شئ . ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن
أعضاءه ، وإن كانت كثيرة فهى متصلة كلها بعضها ببعض لا انفصال بينها بوجه (١) .

وفى الأسبوع الرابع (من ٢٢ سنة إلى ٢٨ سنة) جعل حى بن يتظان
يلاحظ العالم المادى الذى حوله ، فأدرك أن الجساد والنبات والحيوان تتفق
كلها فى أن لها امتدادا ، أى طولاً وغرضا وعمقا ، أى أنها أجسام . وكذلك
لاحظ أنها كلها تتحرك ، فحركة الأجسام قسرية إما إلى أعلى كالنار والهواء
وإما إلى أسفل كالحجارة وماشايها ، وحركة الحيوان تكون بالإرادة
وكذلك للنبات نوع من الحركة ، وهو هنا أرسطى بحث (٢) .

ثم تأمل الموجودات كلها فظهر له أن الموجودات المادية كلها أجسام ،

(١) ابن طفيل : حى بن يتظان ص ٧٦ - ٧٧

(٢) د . عمر فروخ : حى بن يتظان ص ٥١

وأن كل جسم مؤلف على الحقيقة من شيئين : من جسم ومن معنى زائد على الجسمية (هو صورته) والجسمية يدركها بالحوس ، والمعنى الزائد على الجسمية يدركه بنوع من النظر العقلي . وإذا كانت الأشياء تختلف فيما بينها بالضرورة لا بالجسم فقد ثبت عندنا أن الصورة هي الأهم والمهم في الأشياء وهي التي تسمى في الحيوان نفسا حيوانية ، وفي النبات نفسا نباتية ، وفي الجهاد الطبيعة . وخرج من ذلك كله بأن لكل جسم مادة وصورة ، ولا يمكن لأحدهما أن توجد في عالمنا منفصلة عن الأخرى . على أن الهيولى أو المادة الأولى عارية عن الصورة جملة في خيالنا (١) .

ويرى ابن طفيل أن الهيولى هي أول مراتب الوجود المطلق ، وهو اتجاه أرسطى . وهذه الهيولى شبيهة بالعدم إذ لا صورة لها ألبتة ولا شيء من الحياة فيها ، ولا يمكن أن يسبق عليها وجود مادي ما . ويلى الهيولى في مراتب الوجود الاسطقسات الأربعة ، وهي أول المظاهر الطبيعية وأول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ، وهنا نرى ابن طفيل يأخذ برأى أرسطو ويترك رأى أصحاب المذهب الذرى الذى تركه وهجره أرسطو من قبل . ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نراه يزعم أن العناصر الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، فالماء يصير هواء والعكس صحيح ، وابن طفيل هنا متابع لقدماء اليونان وخصوصا طاليس الملى . وتوضح منزلة الصورة عندنا كما عند أرسطو ، حين يؤكد أن المادة وحدها لا تكفى لتحقيق الوجود بل لابد لها من صور ، إذ كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها . ويطلع علينا ابن طفيل برأى حديث حيث يذهب إلى أن الصور كثيرة

(١) ابن طفيل : حي بن يقظان ٨١ - ٨٤

متعددة في الجسم الواحد ، وهو هنا يستعمل كلمة « صورة » بمعنى « خاصة » ،
فاذا كان للجسم صوراً متعددة فأنما يدعى ذلك حينما نقول في العلوم
الطبيعية الحديثة أن الجسم خواصاً وميزات متعددة . وكلما خلعت
المادة صورة خلعت معها الفعل المختص بتلك الصورة . فالماء مثلاً ينزل الى
أسفل ، وإذا تبخر زالت عنه صورة الماء وطلب الصمود الى أعلى . ويرى
ابن طفيل أنه كلما كان الموجود أرقى في سلم الوجود ، كلما كانت صورته أكثر
تعددًا أى تكثر أفعاله . فالهوى وهى شبيهة بالعدم لا صورة لها البتة . أما
العناصر الأربعة فلها صورة واحدة ، وهى ضعيفة الحياة جداً ، اذ ليس تتحرك
الا حركة واحدة ، والنبات أقوى حياة من العناصر ولكنه أضعف حياة من
الحيوان (١) .

الفصل الرابع
مشكلة النفس الإنسانية
في قصة حي بن يقظان

إذا حاولنا إقامة مقارنة بين مذهب ابن طفيل الذى يمكن تسميته بالحكمة المشرقية ، وبين مذاهب غيره من فلاسفة يظهر عندهم أيضا الجانب الإشراقى ، فعائنا أن نقول صراحة : إن هناك قرابة ظاهرة بين صورة حى عند ابن سينا ، ونظيرتها عند ابن طفيل ، وقد أشار ابن طفيل نفسه إلى ذلك . غير أن حيا عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعى منه عند ابن سينا ، فصورة حى عند الأخير تمثل العقل الفعال ، أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلا للعقل الإنسانى الطبيعى الذى يشرق عليه نور من العالم العلوى ، وهذا ما جعلنا نؤكد أن فلسفة ابن طفيل فلسفة عقلية إشراقية . هذا العقل الذى يجب بحسب منطق رأى ابن طفيل - أن يتفق مع نفس النبى محمد صلى الله عليه وسلم ، إذا عرفت على حقيقتها ، اتفاقا حسنا . ولكن يجب أن نؤول فى هذا المجال كلام النبى تأويلا مجازيا (١) .

ويمكن لنا أن ندرك بحق أن ابن طفيل كان قريبا إلى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة من غيرهما من الفلسفات الأخرى ، سواء كان ذلك فى إدراكه لوجود النفس والمنهج المتبع فى ذلك ، أو فيما يجب على الإنسان الحقيقى أن يفعله حتى يصبح إنسانا كاملا يتحقق فيه معنى السعادة . إلى جانب هذا كله ، نجد لابن طفيل موقفا خاصا به فيما يتعلق بالكائنات الأخرى كالنبات والحيوان ، هل هى مخلوقة لأجل الإنسان كما يذهب معظم المفكرين ؟ أم أنها تعيش لذاتها والله فحسب دون أن يتصرف فيها الإنسان حسب هواه كما يؤكد ابن طفيل ؟

فعندما بلغ حى بن يقظان أشده فى أطوار حياته النسبة ، ترك العالم المحسوس ، وانتقل إلى البحث فى ماهية العالم المعقول . ولما بدأ بإدراك المعقولات ، أى الصور المجردة المطلقة ، علم أنه لم يدركها بحواسه ، إذ أنها غير محسوسة فلا تقع

تحت الحس ، ولكن يجب أن يكون قد أدركها بشيء من جنسها ، أى بشيء غير محسوس ، أى أدركها بذاته . حينئذ أراد أن يعرف اذا كانت « ذاته » هذه ستبقى اذا أطرحت البدن أو اذا مات . ولكنه يؤكد أن هذه الذات بما أنها قد أدركت أشياء غير محسوسة ولا متصلة بجسم فيجب أن تكون أيضاً غير محسوسة ولا متصلة بجسم ، ولذلك يستحيل عليها الفناء (ولا شك أن هذا هو منهج أفلاطون القائم على مبدأ فلسفى هام ظهر عند انبأذوقليس وأثر في جميع الفلسفات ألا وهو مبدأ « الشبيه يدرك الشبيه ») وكذلك فيما يتعلق بإدراك الموجود الأول أى صانع هذا العالم الذى يتصف بالكمال والذى يجب أن يكون غير متصل بجسم ، فهو لا يمكن ادراكه بالحواس بل بالذات . على أن هذه الذات لا يمكن أن تدرك الله عادة ما دامت فى البدن ، ولكن النفس الزكية أى الصالحة الطاهرة تدركه حتما اذا فارقت البدن (١) .

وهنا يظهر الجانب الإشرافى عند ابن طفيل حين يتساءل على لسان حى هل من سبيل الى معرفة هذا الموجود الأول قبل أن تطرح النفس البدن نهائياً ؟ حينئذ يؤكد هذا الفيلسوف الإشرافى أن هذه المعرفة ممكنة اذا استطاعت النفس التخلص من جسدها مؤقتاً ، بل ذهب الى أبعد من هذا حين قال ان النفس لا تستطيع ادراك الموجود الأول بعد أن تفارق الجسد نهائياً ، هذا اذا لم تكن قد بدأت بمعرفته قبل أن تغادر جسدها . فاذا هى لم تعرف فى حياتها الدنيا ، فانها لن تعرفه فى حياتها الأخرى ، فان مثلها مثل من خلق مكفوف البصر الذى لا يمكنه أن يشتاق الى صور الموجودات ، لأنه لا يعرفها ولكن من ولد بصيراً ثم عمى كان كثير الاشتياق الى ما عرف أيام إبصاره وكذلك النفس اذا عرفت الموجود

الأول في حياتها الدنيوية اشتاقت إليه في الحياة الأخرى ، وتطلب رؤيته . فإذا استطاعت رؤيته كانت سعيدة ، وإلا فاتها تبقى هناك في ألم وعذاب إلا أن هذه الحال قاصرة على البشر (١) .

هل في هذا الاتجاه عند ابن طفيل نظير عند أبي البركات البغدادي عندما ينقل عن بعض الفلاسفة أن النفوس التي تفارق الأبدان قبل أن تتصور المعقولات وتعقل المبادئ المفارقة للأجسام والكليات لا تبقى ، من حيث أنها لا يكون لها فعل يقتضى لها البقاء ، أما الذي بالآلات البدنية فلا يمكن مفارقتها وأما الذي لها بذاتها من المعقولات فلا تعرفه لأنها لم تتسلم ، وإنما كانت علاقاتها بالبدن لتحصيل هذا البقاء العقلي باستفادة المعقول من المحسوس فإذا فارقت ولم تستفد ذلك لم يحصل لها البقاء الذي بحسبه (٢) .

لا شك أن هناك تشابها بين الاتجاهين مع فارق بينهما هو أن مذهب ابن طفيل يقرر أن النفس التي لاتصل إلى إدراك الوجود الأول في حياتها فانها ستعيش في الآخرة في ألم وعذاب لأنها لم تستطع إدراك الله . إذن هو يؤكد أنها ستبقى أيضا مثل النفس العارفة والمدركة التي ستحصل على السعادة الكاملة في الآخرة . أما المذهب الآخر فيتحدث عن مسألة الخلود والفناء ، فالنفس العارفة خالدة ، والنفس الجاهلة فانية . فمذهب ابن طفيل مذهب أخلاقي إشرافي كمذهب الغزالي وأبي البركات البغدادي ، والمذهب الآخر ميتافيزيقي أنطولوجي .

(١) دهر فروخ : ابن طفيل ص ٥٤ — ٥٥

(٢) أبو البركات : الاعتبار ج ٢ ص ٤٣٩

من أجل ذلك كله حاول حي بن يقظان أن يقترب في حياته الدنيا من الحال التي اعتقد أنه سيصير إليها بعد الموت ، ثم أراد أن يدرك الموت وهو يشاهد الموجود الأول لكي تتمثل مشاهدته وتعود بعد الموت ، حينئذ أراد أن يجد سبيلا يضمن له تحقيق غايته على الوجه الأكمل . فنظر إلى جميع الموجودات فرآها كلها ، من الجماد والنبات والحيوان ، غارقة في عالم الحس لا تطمع في إدراك الموجود الأول ، لأنها لا تشعر بوجوده . ولكنه لما تأمل ذاته ، وجدها مخالفة لكل ذلك . فاعتقد أنها تستأهل إدراك ذلك الموجود الأول . فرفع حي بهـمه إلى السماء ورأى الكواكب فوازن بينها وبين جسده فاستنتج مايلي :

١ — أنه بجسده يشبه الحيوان البهيم ، فهو محتاج لذن إلى أن يتغذى ويدفع الحر والبرد ، وهو عن طريق هذا الجسد لا يستطيع مشاهدة الموجود الأول .

٢ — أنه بروحه (الذي عرف أن القلب مسكنه) يستطيع أحيانا مشاهدة الموجود الأول ولكن أمورا الجسد تشغل هذا الروح ، فلن تكون مشاهدته خالصة ، لأن الروح هو الذي يتغذى بالجسد .

٣ — أنه يقدر على المشاهدة الخالصة الدائمة من طريق ذاته . ذلك لأن ذاته تستطيع أن تستقل عن الجسد تماما (وهنا سوف يظهر مذهب ابن طفيل حين يفرق بين الروح والنفس كما فعل الغزالي) .

وعندما أدرك حي بن يقظان أن الكواكب قريبة بمكانها إلى الفلك المحيط ثم

إلى المحرك الأول أى الله ، وأن لها أعمالاً مدينة هى الحركة الدائمة والدوران مع استغنائها عن الطعوم والمشروب ، فعزم على أن يتشبه بها حتى يصل إلى ما تتمتع به هى القرب إلى الله (وهنا نرى اتجاهها ارسطياً) فحاول حينئذ أن يقوم بأعمال تشبه أعمال الزهاد والنساك من مجاهدة ورياضة ، ولكن الفارق هنا هو أن ابن طفيل يتخذ من المجاهدة والرياضة وسيلة لغاية أسمى ولرتبة أرقى ، أما الزهاد والنساك من أهل الهند وفارس فيجعلونها غاية لهم فى حياتهم الدنيوية ، لا ينشدون من وراءها مقاما أعلى . وهنا حاول أن يجتزى من الطعام والشراب بالضرورى الذى لابد منه لإقامة بدنه ، على ألا يأكل إلا الأثمار الناضجة ، وألا يأكل منها إلا بقدر ، محاولا التشبه بالكواكب التى لا تتخذى . ثم حمل نفسه على أن يرد الأذى عن النبات والحيوان ويزيل العوائق عنها لكى لا يعترضها ما يمنعها من تحقيق الغايات التى وجدت من أجلها . ثم أن يحفظ نفسه طاهراً نظيفاً ، ويقوم بالدوران فى الجزيرة تشبها بدوران الكواكب . وأخيراً وهو الأهم ، وهو الغاية الأسمى ، أن يديم الفكر فى الوجود الأول بعد أن يقطع علاقاته بالمحسوسات كلها ، وذلك بأن يعطل كل حواسه ، فيسد أذنيه ويغمض عيذه أثناء التفكير والتأمل العقلى حتى ينسى كل ما حوله ، ثم ينسى نفسه أيضاً . فاذا فعل ذلك غابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وتلاشى الكل واضمحج ، ولم يبق إلا الواحد الحق الوجود ، الثابت الوجود وهنا يمهّد ابن طفيل لنظرية وحدة الوجود عند ابن عربى التى تؤكد أنه لا وجود على الحقيقة إلا الله وحده) ففهم كلامه ولم يمنعه من فهمه أنه كان لا يتكلم ولا يعرف الكلام . وكان كلما استغرق فى حالته هذه شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . وهنا يذكر ابن طفيل أن هذه الحال لا يمكن أن

توصف إلا رمزاً ومن طريق التمثيل ، وحيث أن يقول إن حى بن يقظان شاهد عوالم بريئة من المادة . فقد شاهد الفلك الأعلى ذاتا بريئة من المادة ليست هى ذات الحق ، ولا هى نفس الفلك ، ولكنها ليست غيرهما أيضا . وشاهد أن ذات الحق منعكسة فيما دونها من الأفلاك ، ابتداء من فلك النجوم الثوابت المجاورة للفلك الأعلى حتى فلك القمر المجاور لارضنا ، كما تنعكس الصور فى المرايا المتقابلة^(١) . وسوف نرى مثل هذا الاتجاه عند السهروردي المقتول .

بعد هذا العرض لمذهب ابن طفيل علينا أن نقرر أنه لم يخرج على الفلاسفة فيما يتعلق بتصوره للحواس الخمسة وإدراكها للمحسوسات المسادية ، وكذلك الحاسة الباطنة التى يسميها ذاتا ، لاتدرك الأجسام بل تدرك الأمور المجردة ، واتى عن طريقها عرف بطل قصته جميع المعقولات وعرف الله . كما أنه يذهب كغيره من الفلاسفة إلى أن الإنسان يتألف من نفس وجسد . والنفس أشرف هذين الجزأين ، والإنسان يفضل بها سائر الموجودات ، وذلك لأن الإنسان قد خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر أعظم لم يعد له شيء من الحيوان . والنفس هذه — كما هى عند غيره — لا يدركها الفساد لأنها من ذات الله ، أو أنها تشبه ذات الله فقط . ومن أجل ذلك كله كانت النفس الإنسانية خالدة ، إذ لا يمكن أن تبيد أو تفسد أو تضمحل ، بل هى دائمة البقاء . أما النفوس النباتية والحيوانية فانها صائرة إلى العدم ، سواء أكانت النفوس الحيوانية على صورة البهائم ، أم كانت على صورة البشر^(٢) وأعتقد أيضا أن النفس عند ابن طفيل حادثة بحدوث الجسد ، وذلك من خلال تصوره لوجود الإنسان الأول وتولده من الطين ، فعند ما يحدث

(١) د عمر لروخ : ابن طفيل ص ٥٥ — ٥٧

(٢) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٢ — ٩٥

اعتدال المزاج ، والتهيؤ لتكوين الأمشاج ، عندئذ يتعلق به الروح الذي هو من أمر الله وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل . وهذا الروح دائم الفيضان من عند الله ، وهو بمنزلة الشمس بنورها الذي يفيض دائما على العالم . فالروح فياض أبدا على جميع الموجودات . فلما تعاق الروح بتلك الطبيعة خضعت له جميع القوى ، فان خرج هذا الروح من الجسد ، أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله وصار إلى حالة الموت (١) .

وهكذا نرى ان الروح وهى أساس الحياة فى كل شيء تحدث بحدوث الجسد ، وكذلك تصبح النفس التى لا تستغنى عن الروح حادثه أيضا . ونقول هذا لأن ابن طفيل يفرق — كالغزالي — بين النفس والروح . فالروح هو من أمر الله أيضا كالنفس ، وهو دائم الفيضان من عند الله ، وهو الذى يسكن القلب ، وهو مبدأ الحياة . أما النفس فهى الذات المدركة العاقلة فى الإنسان (٢) . هذا الشيء العارف أمر ربانى إلهى لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل إليه به ، فهو العارف والمعرف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، (وهذه فى الواقع ، صفات الجواهر الروحانية انتقلت إلى ابن طفيل من الفلاسفة المشائية) ، هذه الذات المدركة العاقلة لا تباين فى شيء من ذلك ، إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ، ولا صفة

(١) د عبد الرحمن بدوى : حى بن يقطين ص ٢١٦ — ٢١٨ ، تراث الانسانية

المجلد الأول .

(٢) د . عمر فروخ : ابن طفيل من ٧٤

نبتهم ، ولا لاحق لجسم (١) .

وبما يؤكد القول بحدوث النفس عند ابن طفيل المتعلق بحدوث الجسد ، هو أنه قد ذهب إلى أن الذات (إشارة إلى النفس) حدثت بعد أن لم تكن ، ولولا إختصاصها ببدنها عند حدوثه لقال إنها لم تحدث ، ثم يفصل ابن طفيل القول في ذوات إلهية أخرى ، وأرواح ربانية كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالاضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ، وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود ، الواجب الوجود ، الذي هو أولها ومبدأها ، وسببها وموجدتها ، وهو يعطيها الدوام ، ويمدها بالبقاء ، والتسرمد ، ولا حاجة بها بل بالأجسام محتاجة إليها ، ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام لأنها مبدأها . كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو لعدمت هذه الذوات كلها — ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إذ الكل مرتبط بعبئه ببعض . والعالم المحسوس — وإن كان تابعا للعالم الإلهي شبيه الظل له (وهنا أثر أفلاطوني) والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه — فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي ، وإلما فساد أن يبدل لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالحن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتنجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات (٢) .

(١) ابن طفيل : حى بن يقظان ص ٩٩

(٢) المصدر السابق : ص ١١٠ — ١١٢

وهنا نصل إلى نقطة هامة في الفلسفة الاشراقية وهي : هل هناك تعارض بين ما يقول به العقل وما يصل إليه بنفسه ، وبين ما جاء في الكتب المقدسة ، أي بين العقل والنقل ؟ إن أبسال الذي اعتبره ابن طفيل من الذين أخذوا عنهم من الملة لم يشك في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وفلائكته ورسله واليوم الآخر وجنته وناره ، فهي أمثلة ما شاهد، حتى بن يقظان بعد أن تقابلا وتفاهما بعد مدة علم فيها أبسال حتى بن يقظان الأسماء كلها . حينئذ انفتح لصاحب الملة بصر قلبه ، وانقذحت نار خاطره ، وتطابق عند، المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا أتضح ، وصار من أولى الألباب . وعند ذلك نظر إلى حتى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته والإفتداء به ، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته ، (وفي هذا إشارة صريحة من ابن طفيل كعادة الاشراقين في أن أصحاب المعرفة العقلية المباشرة وذوى الكشف والذوق والإلهام أفضل بكثير من أصحاب النقل والشرع المقلدين الذين استمدوا معرفتهم من غيرهم فأخذوها كما هي ، دون فحص وتفنيذ) ، ولذلك نرى ابن طفيل يستشهد بأبي القاسم الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم في قوله لأصحابه عند موته . « هذا وقت يؤخذ منه (الله أكبر) — وأحرم للصلاة ، ليدل بذلك على أن كمال الذات ولذتها في مشاهدة الوجود ، الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طريقة عين لكي توافيه منية وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتصل لذته دون أن يتخللها ألم (١) . وهنا حاول حتى

ابن يقظان بدوره ، أن يستفحصه عن أمره وشأنه . فجعل إيسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كان سيرهم قبل وصول الملة اليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها اليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحساب والميزان ، والصراط ، ففهم هي بن يقظان ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فلم أن الذي وصف ذلك جاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فأمن به ، وصدقته وشهد برسالته (١)

وهكذا يحاول ابن طفيل أن يجعل الأخبار الشرعية كلها صادقة من ناحية العقل أيضاً ولا يختلف في ذلك عن الفلاسفة المسلمين من أمثال الجويني والغزالي ، وغيرهما .

ولا شك أن الصلة بين التفكير الفلسفي وبين الدين كما تفهمه العامة ، يجعلنا نبحث مع ابن طفيل قضية الصلة بين الفرد والمجتمع . فقد حاول ابن طفيل تأكيد أن منشأ الجماعة هو الفرد . ويتألف المجتمع عنده — كأي مفكر إسلامي — من العامة وهم الكثرة المطلقة ، ومن الخاصة وهم قلة من ذوى الفطرة الفائقة . ومن خصائص العامة عند ابن طفيل : الجبن عند التفكير المستقل ، والتعلق بما يدين به المجموع لما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً . وهم يمسكون دائماً بظاهر الأمور وهم شديدي الإيمان بالأشخاص لا بالمبادئ ، فإذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صواباً لأنهم كلها يستطيعون فهم المبادئ ، فهم في منزلة الحيوان غير الناطق عند ابن طفيل .

أما الخاصة من ذوى الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين خاصة أشد غوصاً فى الباطن وأكثر عشوراً على المعانى الروحية ، وأطمع فى التأويل ، وأميل إلى العزلة والإفراد عن العامة .

من هـ — هذا كله نستطيع القول مع ابن طفيل بأن الدين ليس سوى وازع اجتماعى للعامة ، فان حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم ، ولا يتعدى عليه سواء فيما يختص به الجمهور ولذلك نرى ابن طفيل يتعجب على لسان بطل قصته حينما رأى الدين قد أتى بفرائض وعبادات وأباح اقتناء الأموال والتوسع فى المآكل ، إذ عد ذلك كله مساعداً للبشر على أن يفرغوا للاشتغال الباطل وأن يعرضوا عن الحق ، ولكنه لما درس أحوال الناس زال تعجبه . فقد بان له وتحقق أن مخاطبة الجمهور بطريق المكاشفة لا يمكن ، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه : فلكل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له ، فالإنسان ذو الفطرة الفائقة هو وحده الذى يستطيع أن يصل بعقله وحده إلى ما جاء به الأنبياء من عند الله .

وخلاصة القول : أن ابن طفيل يفضل العبادة العقلية التى عرفها حتى بن يقظان مستقلاً عن كل تأثير آخر على العبادة التى وصفها الأنبياء للناس وذلك ظاهر فى قوله حتى بن يقظان وأبسال بأنهما يشا من إصلاح الناس ورجعنا إلى جزيرتهما (١) أى إلى حياتها الخاصة .

(١) د. هـ. فروخ . ابن طفيل ص ٧٨ — ٨٢

كل هذه الاتجاهات في فلسفة ابن طفيل التي ضمنها قصته التي جمعت الكثير فوجد لها شديدا ونظرا عند كثير من أصحاب النظريات الإشراقية من أمثال : السهروردي المقتول ، وابن سبعين ، وابن عربي ، وغير هؤلاء ممن اهتموا بالإلحاد والزندقة فقتلوا وشردوا ، أو استخدموا منهج التقية كابن عربي ، كل هذا كان بسبب المخاصمة بينهم وبين الفقهاء ، أي بين الحكمة والفلسفة وبين أصحاب النقل والملة والشريعة

الفصل الخامس
ابن طفيل ومشكلة الألوهية

إذا تحدثنا عن موقف ابن طفيل من مشكلة الألوهية ومسألة علم الله للكلية والجزئية ، فلا بد لنا أن نضع في الاعتبار محاولته التوفيق بين الدين والعقل ، بين الإيمان والفلسفة ، واعتقاده أنهما لا يختلفان . فحقيقة الوحي هي نفسها الحقيقة التي يصل إليها العقل . وابن طفيل عندما يستدل على وجود الله ، يبدأ أيضا - كما فعل المتكلمون - من العالم المحسوس وما فيه من مخلوقات ومحدثات وهو ما نسميه الدليل الكوزمولوجي أو الكوني وهو الذي ينتقل من المخلوق إلى الخالق ، ومن المصنوع إلى الصانع . بل نجده أيضا يستمد صفات الله من النظر في صفات الأجسام المحدث والمخلوقات الفانية ، كي يبرزه الله عنها . وموقف ابن طفيل من الصفات قريب من موقف المعتزلة .

أدلة ابن طفيل على وجود الله :

١ - الدليل الأول :

يذكر ابن طفيل أن حسي بن يقظان لما تفكر في العالم بحملته ، ورأى أنه إن اعتقد حدوث العباد لم يخرج من وجوده إلى الوجود بعد العدم فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس ، لكان جسما من الأجسام . ولو كان كذلك لأصبح من جملة العالم وكان حادثا وإحتاج إلى محدث ، وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية وهو باطل . فإذا لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم ، وهذه أول صفة لله عند ابن طفيل .

ولذلك لا يمكن أن يحس الله في فلسفة ابن طفيل ، ولا أن يتخيل ، لأن

التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها . وكذلك إذن لم يكن جسداً ، فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه ، وهنا تنزيه مطلق للذات الإلهية عن صفات المحدثات . فأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

٢ - الدليل الثاني :

والدليل الآخر موجود أيضاً عند المتكلمين ، وهو قائم على أساس النظام والغائية والإتقان والإحكام في العالم . فيذهب ابن طفيل إلى أنه لما رأى حى ابن يقظان جميع الموجودات تصفحها من بعد ذا تصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه ، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة - فضلاً عن أكثرها - من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما قضى منه كل العجب . وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال . وفي هذا القول اتفاق تام مع الغزالي في معنى الفاعل أنه لا بد أن يكون مختاراً أو حراً أو قادراً على الفعل على العكس مما ذهب إليه الفلاسفة المشاؤون من خلال نظريتهم في الصدور (١)

(١) انظر كتاب المؤلف : الله والعالم والانسان : ص ٣٧٢ - ٣٧٤ ،

٣ - الدليل الثالث :

ثم يأتي الدليل الثالث والآخر ، ويمكن أن نسميه « دليل الكمال » وهو موجود عند أبي المعالي الجويني وغيره من المتكلمين ، ويسميه ابن تيمية « دليل الاستكمال (١) » فيذكر ابن طفيل أنه منها نظر شيئا من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل - أي فضيلة كانت - تفكر وعلم أنها من هيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ، ومن جوده ومن فعله ، فلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لانسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه . ثم تتبع صفات النقص كلها فرآه بريئا منها ومنزها عنها . وكيف لا يكون بريئا منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم . وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ، المعطى لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو . فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، ود كل شيء هالك إلا وجهه (٢)

وهكذا يحاول ابن طفيل أن يجعل الصفات كلها وحدة واحدة ، مرتبطة بعضها ببعض كما حاول من قبل أبو البركات البغدادي في كتابنا هذا ، والغزالي أيضا وغيره من المتكلمين . فإذا كان الله فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » . بل « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر » وكذلك قوله

(١) انظر كتاب الله والعالم للمؤلف الباب الثالث ، الفصل الثاني

(٢) ابن طفيل : حي بن يقظان ص ٨٩ - ٩٢

« إنها أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ، ^(١) وهكذا يعترف ابن طفيل بعلم الله للكليات والجزئيات ، وأنه يعطى كل صغيرة وكبيرة ، لأن هذا يتصل عند ، بالقدرة على الفعل وهو مختار وأمر لذلك .

صفات الله عند ابن طفيل :

قلت من قبل ان موقف ابن طفيل من الصفات قريب من موقف المعتزلة ، لأن في أقواله ما يشير إلى تنزه الله عن الجسمية والتكثر . فيذكر أن حتى بن يقظان بطل قصته والمعبر عن فلسفته العقلية والإشراقية ، قد سعى في تحصيل صفات الموجود الواجب الوجود بالنظر . وقد تبين له أثناء نظره العلى قبل الشروع في العمل أن الصفات على نوعين أو ضربين :

إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة .

وإما صفة سلب كتزهد عن الجسمانية ولواحقها وما يتعاق بها ولو على بعد . وصفات الثبوت يشترط فيها التنزيه ، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جماعاتها الكثرة ، فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته .

أما صفات الإيجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، علم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته . بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته . لما علم ذلك كله ، تبين له أنه أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم الذى علم به ذاته زائداً على ذاته كمعنى ، بل هو هو . فرأى أن التشبيه به في صفات

(١) المصدر السابق : الصحيفة نفسها

الإيجاب هو ان يعليه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام (١)
وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ، فجعل يطرح
أوصاف الجسمية عن ذاته (٢)

وهكذا نرى ابن طفيل لا يستمد دليله على وجود الله من فكرتي الواجب
والممکن بل يستمد من النظر في العالم وما فيه من مخلوقات ومحدثات وآيات
ونظام وحكمة واتقان وغير ذلك مما يدل على وجود فاعل عالم مختار قادر مريد ،
وفي ذلك خلاف مع الفلاسفة المشائين من أمثال الفارابي وابن سينا . واكثر
من ذلك فإننا نجد ابن طفيل يؤمن - كغيره من المتكلمين - أن الله يعلم جميع
الموجودات ، وأنه يحيط علماً بجميع الجزئيات ، ولا يغرب عن علمه مثقال ذرة ،
وفي هذا هدم صريح وأكيد لنظرية المشائين في علم الله لغير ذاته على نحو كلي ،
أى لا يعلم إلا الكليات .

وهنا نقول قولنا الأخير في قصة حي بن يقظان : لقد كلف المتلهون كلفاً
شديداً بهذه القصة ، ونقلت إلى لغات عدة ، كما نقلها إلى العبرية وشرحها موسى
الزربوني عام ١٣٤٩ ، وقد امتدحها الفيلسوف الحديث « لينتز » ، وكان قد قرأ
طبعة بوكوك Pococke لهذه القصة (٣)

(١) ابن طفيل ١ : حي بن يقظان ص ١٠٥ — ١٠٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٠٦

(٣) دائرة المعارف الإسلامية ج ٥ ص ٣٣١ — ٣٣٢

الباب الثالث

السهروردی المقتول

الفصل الأول

حياته ومزله

شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك

(قتل عام ٥٨٦ هـ)

ترك لنا كثير من مؤرخي الطبقات المعاصرون للسهروردي ، الكثير من الفقرات التي توضح لنا شخصية هذا الفيلسوف الإشرافي وبعض خصائصه الذاتية والعقلية ، والتي تكشف عن تواحي عبقريته . فيؤكد ابن أبي أصيبعة في كتابه « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » أن السهروردي كان أوحداً أهل زمانه في العلوم الحكيمة ، جامعاً للفنون الفلسفية ، بارعاً في الأصول الفلكية ، مفرط الذكاء ، جيد الفطرة ، فصيح العبارة . وكان عليه أكثر من عقاب ، ولذلك فهو لم يناظر أحداً إلا بزه ، ولم يباحث محصلاً إلا أربى عليه (١) .

يؤكد ابن أبي أصيبعة على لسان الشيخ « سيد الدين بن عمر » أن شهاب الدين السهروردي كان قد أتى إلى الشيخ « فخر الدين المارديني » (توفي عام ٦٧٧ هـ بلدة ماردين التي ولد فيها عام ٥٩٤ هـ) ، وكان يتردد إليه في أوقات وبينهما صداقة . وكان الشيخ فخر الدين يقول عنه : ما أذكر هذا الشاب وأفصحته ، إنني لم أجد أحداً مثله في زماننا هذا ، إلا أنني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره ، وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلافه . وقد تحققت هذه النبوءة ، وذلك عندما توجه السهروردي إلى الشام قاتلاً إلى حلب وناظر بها الفقهاء ، ولم يجاره أحد فكثرت تشنيعهم عليه ، فاستحضره السلطان الملك الظاهر غازي بن الملك الناصر

(١) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء من ٦٤٩ - ط بيروت ١٩٥٦ ، تحقيق

صلاح الدين يوسف بن أيوب (١) ، واستحضر الأكابر من المدرسين والفقهاء ،
والمتكلمين ليسمع ما يجزى بينهم وبينه من المباحث والكلام . فتكلم معهم بكلام
كثير بان له فضل عظيم ، وعلم باهر ، وحسن موقعه عند الملك الظاهر وقربه ،
وصار مكينا عند ، مختصا به ، فازداد تشجيع أولئك عليه وعملوا محاضرة بكفره
وسيروا الى دمشق الى الملك الناصر صلاح الدين وقالوا إن بقي هذا فإنه يفسد
اعتقاد الملك الظاهر ، وكذلك إن أطلق فإنه يفسد أى ناحية كان بها من البلاد .
وزادوا عليه أشياء كثيرة من ذلك فبعث صلاح الدين الى ولده الملك الظاهر
بجلب كتابا في حقه بخط القاضي الفاضل وهو يقول فيه : إن هذا الشاب
السروردي لابد من قتله ، ولا سبيل أن يطلق ولا يبقى بوجه من الوجوه . ولما
بلغ شهاب الدين السروردي ذلك وأيقن أنه يقتل ، وليس جهة الى الإفراج
عنه ، اختار أن يترك في مكان منفرد ويمنع من الطعام والشراب الى أن يلقى الله
تعالى ففعل به ذلك . وكان ذلك في أواخر سنة ست وثمانين وخمسمائة بقلعة حلب ،
وكان عمره نحو ست وثلاثين سنة (٢) .

أما ابن العماد الحنبلي فيؤكد في كتابه « شذرات الذهب » في أخبار من ذهب ،
أن السروردي قتل سنة سبع وثمانين وخمسمائة ، وأنه كان أحد أذكيا بني آدم .
وكان رأسا في معرفة علوم الأوائل ، بارعا في علم الكلام ، مناظرا مجابجا ،
متزهدا زهد مزدك وفراغ ، مزدريا العلماء ومستهزئا ، رقيق الدين ، وكان
يريد أن يملك الأرض . وينقل لنا عن ابن خلكان (صاحب كتاب وفيات

(١) الملك الظاهر كان صاحب حلب من سنة ١١٦٧م قى سنة ١٢١٥ ، وهو ثاني أولاد
صلاح الدين . وقد حارب الصليبيين .

(٢) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٦٤٢ .

الاعيان) قوله بأن اسمه أحمد ، وقيل اسم كنيته أبو الفتوح ، وقيل عمر ، والأصح يحيى بن حبش . كان من علماء عصره ، قرأ الحكمة وأصول الفقه على الشيخ مجد الدين الجيلي بمدينة مراغة من أعمال أذربيجان إلى أن برع فيها . ونجد الدين الجيلي هو شيخ فخر الدين الرازي وعليه تخرج وبصحبه انتفع وكان إماماً في فتونه . وكان السهروردي شافعي المذهب ، إلا أنه متهم بانحلال العقيدة والتعطيل ، ويعتمد مذهب الحكماء المتقدمين واشتهر ذلك عنه . أما ابن شبة في كتابه « تاريخ الإسلام » فيؤكد أن السهروردي كان دنيء المهمة زري الخلقة ، دنس الثياب وسخ البدن . لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً ، ولا يقص ظفراً ولا شعراً . وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه ، وكل من يراه يهرب منه ، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع . وقال ابن شداد : أقمت بحلب فرأيت أهلها مختلفين في السهروردي ، منهم من يصدقه ، ومنهم من يزندقه (١) .

ويحكى عن شهاب الدين السهروردي أنه كان يعرف علم السيمياء ، وله نوارد شوهدت عنه من هذا الفن ، ومن ذلك ما ذكره بعض فقهاء العجم بقوله : كنا مع الشيخ شهاب الدين عند الغابون (وهي قرية من ضواحي دمشق وأريافها) ، ونحن مسافرون عن دمشق فلقينا قطيع غنم مع تركاني ، فقلنا للشيخ : يا مولانا نريد رأساً نأكله ، فقال : معي عشرة دراهم خذوها واشتروا بها رأس غنم . فاشترينا من التركاني رأساً بها ، فشينا فلقنا رفيق له وقال : ردوا الرأس وخذوا أصغر منه فإن هذا ما عرف يبيعكم . وتناولنا نحن وإياه ، ولما عرف الشيخ ذلك قال لنا خذوا الرأس وامشوا ، وأنا أقف معه وأرضيه ، فتقدمنا وبقي الشيخ

(١) ابن المهاد الحنبلي : شدوات الذهب في أخبار من ذهب - ص ٢٩٠ - ٢٩١ ،

يتحدث معه ويخبره ، فلما أبعدنا قليلا تركه وتبعنا وبنى التركاني يمشي خلفه ويصيح به ، وهو لا يلتفت إليه ، ولما لم يكلمه لحقه بغيظ وجذب يده اليسرى وقال : أين ترؤخ وتخليئي ؟ واخذ بيد الشيخ قد انحلمت من عند كتفه ، وبقيت في يد التركاني ودمها ينزى ، وتخير في أمره ، ورعى اليد وخاف : فرجع الشيخ وأخذ تلك اليد يده اليمنى ولحقنا . وبنى التركاني راجعا وهو يتلفت إلينا حتى غاب . ولما وصل الشيخ إلينا رأينا في يده اليمنى منديله لا غير (١) .

مقتطفات من اقوال السهروردي :

قال السهروردي في دعاء له : اللهم يا قيام الوجود ، وفائض الجود ، ومنزل البركات ، ومنتهى الرغبات ، منور النور ، ومدبر الأمور ، وواهب حياة العالمين ، أمددنا بنورك ، ووفقنا لمرضاتك ، وألهمنا رشداك ، وطهرنا من رجس الظلمات ، وخلصنا من غسق الطبيعة الى مشاهدة أنوارك ، ومعاينة أضوائك ، وبجاورة مقربيك ، وموافقة سكان ملكوتك . واحشرنا مع الذين أنعمت عليهم من الملائكة والصلوات والانبيا والمرسلين . ولا شك في أن الجانب الاشرافي واضح كل الوضوح في هذا النص .

ومن شعر شهاب الدين السهروردي :

أبدأ تحب اليكم الأرواح	ووصالكم ریحانها والراح
وقلوب أهل ودا دم تشافكم	والى لذيد وصالكم ترتاح
وارحمتا العاشقين تكلفوا	ستر المحبة والهوى فضاح

(١) ابن أبي أصيبعة : طبقات الأطباء ص ٦٤٢ — ٦٤٣ .

بالسر إن باعوا تباح دماؤهم
 وإذا هم كتموا تحدث عنهم
 وبديت شواهد للسقام عليهم
 خفض الجناح لكم وليس عليكم
 فإلى لقاكم نفسه مشتاقة
 عودوا بنور الوصل من غسق الدجا
 وتمتعوا فالوقت طاب لكم وقد
 مرتحيا وهو الغزال الشارد
 يشغره الشهد الشهي وقد بدا

وقال أيضا :

أقول لجارقي والدمع جارى
 ذرينى أنت أسير ولا تنوحى
 وإنى فى الظلام رأيت ضوءا
 إلى كم أجعل الجليات أصحى
 وكم أرى الإقامة فى فلاة
 ويأتينى من الصنعاء برق

وقال أيضا :

فر بالنعم فإن عمرك ينقذ
 وإذا ظفرت بلذة فانهض لها
 ووصل الصبوح مع الغبوق فإنما
 وتغنم الدنيا قليس حظك
 لا تمنعك عن هواك مفند
 دنياك يوم واحد يتردد

وعدوك تشرب في الجنان مدامة
كم أمة هلكت ، ودار عطلت ،
ولكنكم نبي قد أتى بشريعة
ولتندمن إذا هناك الموعد
ومساجد خربت ، وعمر معد
قدماً وكم صلوا لها وتعبدوا

وقال عند وفاته وهو يجود بنفسه لما قتل :

قل لأصحاب راؤني ميتا
لا تظنوني بأني ميت
أنا عصفور وهذا قفص
وأنا اليوم أناجي ملا
فاخلعوا الأنفس عن أجسادها
لا تترك سكرة الموت فيها
عنصر الأرواح فينا واحد
ما أرى نفسي إلا أنتم
ففي ما كان خيراً فلنا
فارحموني ترحموا أنفسكم
من رآني فليقر نفسه
وعليكم من كلامي جملة
فبكوني أذراؤني حزنا
ليس ذا الميت والله أنا
طرت عنه فتخلي رهنا
وأرى الله عياناً بهنا
لترون الحق حقاً بينا
هي إلا انتقال من هنا
وكذا الأجسام جسم عننا
واعنقادي أنكم أنتم أنا
ومق ما كان شراً فبنا
واعلموا أنكم في إثرنا
إنما الدنيا على قرن الفنا
فسلام الله مدح وثنا

وقال بعض أهل حلب : لما توفي شهاب الدين رحمه الله ، ودفن بظاهر مدينة
حلب ، وجد مكتوباً على قبره ، والشعر قديم :

قد كان صاحب هذا القبر جوهرة
فلم تكن تعرف الأيام قيمته
مكتونة قد براها الله من شرف
فردما غيرة منه إلى الصدف

أما عن مؤلفات شهاب الدين السهروردي فيقال أن له من الكتب : كتاب
التلويحات اللوحية والعرشية . كتاب الألواح العبادية ، ألفه لعبد الدين أبي بكر
ابن قرا أرسلان بن داود بن أرتق صاحب خرت برت . كتاب الحمة . كتاب
المقاومات وهو لواحق على كتاب اللوحات . كتاب هياكل النور . كتاب
المطاريحات . كتاب حكمة الإشراف .

الفصل الثاني

مشكلة العالم

في فلسفة السهروردي

أولا : مقدمة :

هذه صورة أخرى من المشائية ، يصل فيها الجانب الإشراقي إلى أبعد مداه ، وتظهر فيه محاولة جادة وصريحة لجذب أرسطو العقلي صاحب البحث والبرهان إلى ميدان الكشف والذوق ، ومحاولة استنطاق أرسطو بالمبادئ الإشراقية ، حتى يصبح أفلاطون هو الأستاذ والرئيس في هذه النظرية بدلا من أرسطو . ولا أقول أنها تحول أسامي من الاتجاه المشائي إلى الاتجاه الإشراقي المبني على الذوق والكشف على حد قول الدكتور أبو ريان (١) ، الذي يرجع إليه الفضل الأكبر في إحياء شخصية السهروردي والتعريف به تعريفا كاملا . بل أقول إنها تطور للمذهب المشائي الإسلامي والاعتماد على الجانب الإشراقي القائم على العلم الحضوري الاتصال بالشهودي فقط لا غير ، دون الاعتماد على العقل الذي يصل بنا إلى معرفة غير مباشرة تستمد من القياس . وذلك لأنني أقول دائما ، إن الفلسفة المشائية الإسلامية لها طابع خاص يجعلها بعيدة إلى حد ما ، عن أرسطو ، وتأخذ من أفلاطون وأفلوطين ، إذن هي لا تخلو أيضا من الجانب الإشراقي . فلسفة السهروردي هي الجانب الإشراقي البحث من المشائية الإسلامية ، ومحاولة للوقوف ضد ابن سينا كثيرا ، مستخدمة كل أنواع المذهب الإشراقي سواء عند الفرس وعند الصابئة ، والصابئة الحرنانية - كما حققت حديثا - فرقة أفلاطونية بحتة ، أو عند الفيثاغوريين ، أو الأفلاطونية المحدثه ، أو حتى عند الغزالي . كل هذا التأثير يتضح تماما عند السهروردي في استخدامه لفكرتي

(١) د. أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٦٢ ، ط القاهرة ١٩٥٦ .

الفيض والتور كاساسين للبناء الوجودى عنده .

ثانيا - قدم العالم وحدوثه :

وحتى نستطيع تحديد موقف السهروردى من مشكلة قدم العالم وحدوثه ، علينا ان نبدأ بهذا التقدر الموجه منه الى ابى البركات البغدادى فى نظريته الهامة فى التوفيق بين الازم والحدوث المطلقة بإرادة الله القديمة والإرادات المتجددة على الذات الإلهية . فيقول السهروردى فى المشرع السادس ، عنوانه « ابطال قاعدة لأبى البركات وفى سبب انطراس الحكمة » ومن يشرع فيها لا يعنيه من المتأخرين ، ويريد أن يذب عن مذاهب لا يعرفها ولا يحيط بحجج أهلها انسان يسمى بأبى البركات المتفلسف أثبت على « واجب الوجود » إرادات متجددة غير متناهية ، سابقة ولاحقة ، وزعم انه يفعل شيئا ثم يريد بعده شيئا آخر فيفعل | ويريد ، ثم يريد فيفعل ، وله ارادة ثابتة أزلية ، وإرادات متجددة لا تنهى . وخالف فى هذا البرهان ، وخالف من الناس كل من له النظر أقل رتبة ، وخالف مذهب اليهودية ايضا الذى كان يراه ، والإسلامية التى انتقل اليها ، « فلا عقل ولا قرآن » كما يقال ، الا انه ظن ان هذه الملل تقتضى هزرا ، وتوهم ان هذه الشرائع اوجبت ارادات حادثة غير متناهية فى ذات البارى . وهذا ما قاله احد من اهل هذه الملل اصلا ، فان الذى يجتمعون عليه اهل هذه الملل ان العالم انما عرف حدوثه لوجوب تنهى الحوادث فكيف يجوزون حوادث غير متناهية فى ذات البارى؟ فيلزم منه حدوث البارى كالزم حدوث العالم عندهم . كذلك اذا فرض فى البارى امور حادثة وهى غير متناهية - مع ما يلزم ان يكون فى ذاته جهة فاعلية وجهة قابلية وبرهن على امتناعها فيه - يلزم أن يكون له مغير ومتحرك الى الاشياء . ولا يتصور أن يثبت فيه حادث

زمانا فاته إن كان موجب ذاته فكان يجب أن يثبت دائما، وإن كان مبطل وجوده أيضا ذاته فما كان يصح حصوله . فاذا حدث وثبت ثم بطل فلحدوثه علة ولبطلانه علة أخرى حادثة ، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث وعلة البطلان لا تتخلى عن البطلان أيضا . ويعود الكلام إلى حدوث العلتين ، فلا بد من علتين مقترنتين أيضا بالمعلولين فيجب أن لا ينقطع عن ذاته تجدد الحوادث زمانا أصلا . وإن فرض في ذاته حادث زمانا ، فيجب أن يكون في ذاته حوادث أخرى غير متجددة مع ثباته حتى يؤدي ذلك الثابت إلى البطلان . وكل ذلك يؤدي إلى التعطيل والتجاسر على مبدع العالمين ، (١) .

فهل نخرج من هذا النقد اللاذع لأبي البركات ، إلى القول بأن السهروردي يذهب إلى حدوث العالم ؟ الواقع أنه كان يريد أن يوقع أبا البركات في تناقض لأن القول بإرادات متجددة حادثة في ذات الله يجعل الله نفسه حادثا ، هذا إذا اعتمدنا على حجة المتكلمين بأن العالم حادث لوجوب تنامي الحوادث . ولكن على الرغم من موقف السهروردي هذا من أبي البركات ، فإننا سوف نرى إلى أي مدى قد تأثر به حين يستمد منه نفس الانتقاد الذي وجهه إلى المتكلمين في مبدئهم المشهور وهو : « أن العالم لا يخلو عن الحوادث » وقولهم على ذلك بأن العالم حادث ، فيقول السهروردي : أعلم أن قولهم « العالم لا يخلو عن الحوادث » ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبق الحوادث ، وكل ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث ، في مقدماته اصناف من الخلل . أما المقدمة الأولى - وهي قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث ، - صحيحة إذا عزا بالعالم بمجموع الأجسام ،

(١) السهروردي : مجموعة الحكمة الإلهية ص ٤٣٥-٤٣٧ ، تصحيح هنري كوربين

فانه لا يخلو من حركات وغيرها . وإن عنوا — كما يقولون — ما سوى واجب الوجود ، ففي الموجودات أمور قام البرهان على وجودها . وهي العقول — لا تتغير أصلا ، فتكون المقدمة الأولى أيضا باطلة منقوضة^(١) . وفي هذا النقد نجد السهروردي ملما بآراء المتكلمين سلفا وخلفا ، فهو يوافق الخلف على أن العالم عبارة عن جواهر وأعراض أي أجسام ، حيثئذ يصح القول بحدوث العالم ، لأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث . أما إذا قالوا بأن العالم هو كل ما سوى الله تعالى ، وهو تعريف السلف ، فلا تنطبق هذه المقدمة عليه ، لأن ما سوى الله يضم فيما يضم العقول التي لا تتغير أصلا . ولكن السهروردي أضاف صنفا جديدا حسب فلسفته ومذهبه وهو العقول ، والمتكلمون يعتبرون العالم كله وما يشتمل عليه ، سواء أكان (عقولا) أو جمادات أو نباتات أو حيوانات أو إنسانا أو حق أفعالا وأقوالا واعتقادات كلها مخلوقا كائنا عن أول ، حادثا بعد إن لم يكن شيئا ، لأنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال ، على حد قول الاسفراييني^(٢) .

وأما المقدمة الثانية — وهو إن « ما لا يخلو عن الحوادث لا يسبقها ، — ففيها خلل . فانه إن عني به أن ما لا يسبق آحاد الحوادث لا يسبق واحد واحدا منها فهو لغو ، فإن معناهما واحد ، والعالم لا يصح فيه أن يقال إنه لا يسبق الآحاد ، فإن من البين أنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة^(٣) وهنا فارق كبير بين نظرة المتكلمين للعالم على أنه مجموعة

(١) المصدر السابق : ص ٢٣

(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٩١-٩٢

(٣) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٢٣

حوادث لا غير ، وبين نظرة السهر وردى إليه نظرة ميتا فيزيقية أرسطية
مشائية ، فإنه ينظر اليه في ذاته كفكرة وجودية ، أى العالم ككل بصرف النظر
عما يتضمنه من موجودات ، والدليل على ذلك قوله : وإن عني به أنه لا يسبق
جميع الحوادث (في نظر المتكلمين) فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء .
ثم إذا سلمت هذه فقوله في المقدمة الأخرى أن « ما لا يسبق الحوادث فهو
حادث » هو نفس محل النزاع ، فإنه - على مذهب الخصم - لا يصح خلوا لأجرام
الفلكية عن الحركات أصلا . ولا تسبقها سبعا زمنا ، أى ما خلت عن الحركة قط ،
وإن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدما ذاتيا فيحتاجون ها هنا إلى الرجوع
إلى اثبات نهاية الحوادث ، وقد سبق المباحثة فيه (I) . وهو أن الحادث - إذا كان
له ثبات - فلا بد له من علة ثبات ونسبة له إلى علة ثبات ، وتلك النسبة حادثة
لحدوثه . ثم تلك النسبة ثابتة ، فلها سبب حدوث وثبات ونسبة أخرى إلى
علة ثباتها ، وهكذا تذهب على الثبات إلى غير نهاية (٢) .

ويدافع السهر وردى ، ولا يكتفى بنقده للمتكلمين ، عن قول المشائين بأن
العالم حادث حدوثا ذاتيا . فيقول : وربما ان حق عليهم (أى على المتكلمين)
يصعب لهم الإعراب عن مذهبهم وعن محل الخلاف ، فأنهم إن قالوا : « العالم
حادث » فخصصهم يسلم ذلك ، فإن العالم عنده حادث حدوثا ذاتيا . أى :
لا استحقاق وجوده متقدم عقلا على استحقاق وجوده ، فإن استحقاق الوجود
الممكن من غيره ، وهو مشروط باللا استحقاق من نفسه ، وما للشيء من
ذاته يتقدم على ما له من غيره « فإن لا يكون له وجود ، متقدم عقلا على

(١) السهر وردى : مجموع الحكمة ص ٤٣٣ — ٤٤٤

(٢) المصدر السابق : ٤١٢

« أن يكون له وجود ، وهو الحدث الذاتي (٢) . وهكذا يحاول السهروردي أن يلزم المتكلمين بنفس أقوال الفلاسفة المشائين ، وبأنه لا فرق بين قولهم وقول خصومهم .

هذا عن معنى الحدوث الذاتي ، أما الحدث الزماني - فان عني به أنه يسبقه عدم زماني - فالقائلون بالحدث لا يمكنهم أن يقولوا ذلك ، لأن العالم عندهم جملة ما سوى الباري ، والزمان من جملة العالم ، فلا يتقدم على العالم ليكون سبق العدم على العالم زمانيا ، فليس الا سبق زماني ، والفلاسفة قائلون بهذا ويشتون له . وان أبي عن مذهبه بأن العالم لبس بقديم ، فيقول الفيلسوف أيضا أنه ليس بقديم ، لأنه ليس بواجب الوجود في ذاته ، فان معنى القدم عنده ذلك . ويسرى نفس التعليل على أن العالم أبدى أو ليس بأبدى ، فان واجب الوجود هو الأبدى كما أنه هو الأزلي وحده (٣) .

وهكذا يحاول السهروردي ان يقوم بدور الوسيط لحل النزاع بين المتكلم والفيلسوف ، فيقرب وجهتي النظر ، حيث لا يتعين النزاع هنا الا على اساس واحد يتبين فيه الشرك من غير الشرك ، وهو ان يقول احد الخصمين : « انه توقف العالم على غير الباري ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته » - وويقول الآخر « يكفى (٣) » . ومعنى ذلك ان العالم عند السهروردي سواء كان حادثا ام قديما ، فهو مفتقر في وجوده الى الله ، مع ميله الشديد الى القول بقديم العالم . والدليل على ذلك قوله في كتابه « هياكل النور » ان الاول لما كان موجبا لما سواه ، فان كانت تلك الامور قديمة ، والمريجح دائم لوجوب

(١) المصدر السابق : ص ٤٣٤

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣٤ — ٤٣٥

(٣) المصدر السابق : ص ٤٣٥ — ٤٣٦

وجوده فيدوم الجميع ، ولا تتوقف جميع الممكنات على غيره ، وليس قبل جميع الممكنات غيره ، ولا وقت ولا شرط يتوقف عليه كما في أفعالنا إذا أخرناها إلى يوم الخميس مثلا ، أو إلى بحى زيد ، أو تيسيرا له ، إذ قبل جميع الممكنات ليس شيء من ذلك ، وليس الأول تعالى بمتغير ليريد ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر . ويشبه صدور العالم من الله كصدور الشعاع من الشمس ، وليس الشمس من الشعاع (١) ، وهنا يستخدم نفس المثال المضاد .

والسر وردى يقسم ما سوى الله ، وهو العالم ، إلى قسمين : قديم ، ومحدث نسبي .

١ - أما القديم فهو العقول والأفلاك ونفوسها الناطقة وكيالات العناصر وما يلزمها لزوما أوليا كالحركة السرمدية والزمان . والدليل على قدمها أن العالم معلول لله الأزلى ، ويستحيل تخلف المعلول عن العلة التامة (وهذا قول مشائى بحت) وكذلك لا بد أن يشبه المعلول علته ، لأن تفسير الأزلى أزلى مثله . وفعل الله بالإرادة لا يدفع الأزلية عنه ، ذلك لأن الإرادة وكل صفة غيرها إذا كانت دائمة بدوام ذاته ، ولم يتوقف الفعل على غيرها ، وجب أن يدوم بدوامها (وفي هذا القول رد صريح على فكرة أبي البركات البغدادى فى الإرادات المتجددة الحادثة) . ولكن لا بد أن نعرف — كما هى عادة السروردي فى كل ما سبق — أن دوام الشيء مع الشيء لا يلزم منه مساواتها وعدم أولوية أحدهما بالعلة والآخر بالمعلولة . فالعالم لا يساوى الله مع أنه صادر منه ، والصادر من القديم قديم لانتفاء المرجح (٢) .

(١) السروردي : هياكل التور ص ٦٦ - ٦٧ ، تحقيق د . أبو ريان ط القاهرة

(٢) د . أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٢٤٧ - ٢٤٨

٢ — أما القسم الآخر من العالم وهو العناصر فهي محدثة حديثا نسبيا فقط ، أى بالنسبة إلى ما هو أعلى منها من الموجودات القديمة ، ولكنها مع هذا قديمة لأنها في عالم قديم ، ولأن الفيض أزلى أبدي لا يتوقف عند حد معين ، وإذن فهذا القسم من الموجودات قديم بطريق غير مباشر . وهناك تقدم بالمرتبة للأنوار على العناصر ، وليس تقدما زمانيا ، من حيث أن الزمان متصل بالحركة التي ترجع بالضرورة إلى محرك أول كما هو الحال عند أرسطو والسهروردي^(١) الذي حاول أن يجعله إشرافيا أفلاطونيا .

ثالثا — نظرية الصدور عند السهروردي :

هذا هو الجانب الإشرافي في الفلسفة المشائية الإسلامية عند السهروردي ، وهذه النظرية ليست تحولا أساسيا من الاتجاه المشائي إلى الاتجاه الإشرافي المبني على الكشف والذوق . بل هي تعتمد في أساسها على مبدأ الصدور والفيض المشهور عنه المشائين . فالأساس بل الإطار واحد ، ولكن المحتوى فيه — إلى حد ما — اختلاف . ودليلي على ذلك قول السهروردي نفسه في كتاب «المشارع والمطارحات ، العلم الثالث ، أنه قد أورد فيه مباحث وضوابط لا توجد في غيره من الكتب نافعة جدا ، مخرجه مشحذة من تصرفاته ، ولم يخرج مع هذا عن مأخذ المشائين كثيرا ، وإن كان قد أودع فيه نكتا ولطائف تشير إلى قواعد شريفة زائدة على ما أورده المشاؤون^(٢) .

أقام السهروردي نظرية الصدور ، أو ما يسمى عنده كيفية إبداع الواحد من جميع الوجوه على مبدأين أساسيين نجد هما عند المشائين وهما :

(١) المصدر السابق : ص ٢٤٨ — ٢٤٩

(٢) السهروردي . مجموعة الحكمة ص ١٩٤

١ - أن الواجب لم يصدر عنه شيء بعد أن لم يكن .

٢ - الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

أما المبدأ الأول فهو متعلق بالإرادة الإلهية التي وجه بسببها نقده اللاذع لآبي البركات البغدادى . فواجب الوجود لا تسنح له إرادة . فإن كل ما يتجدد أو ما من أجله تجدد يستدعى وجود مرجح حادث ، وليس قبل جميع الوجود وقت يتوقف عليه الفعل ، ولا يمتاز في العدم بالبحث حال يكون الأولى به أن يصدر عنه شيء أو بالشئ أن يحصل عنه ، فلو حصل منه شيء بعد أن لم يكن لتغير ذاته ، ولتسلسل الجوادث فيها إلى غير نهاية وهو محال ، فينتج من ذلك إذن ، أن فعل واجب الوجود دائم^(١) ، لا تجدد فيه كما يقول أبو البركات . وليس كما يقول المتكلمون أيضا أنه لم يفعل ثم فعل ، لأن ذلك يقتضى على حد قول السهروردى ، حدوث ما ينبغي فعله ، أو عدم ما لا ينبغي ، ويعود الكلام إليه ولا يقف^(٢) .

أما المبدأ الآخر فهو أيضا متعلق بالذات الإلهية حتى لا تكون محلا للتغير . ومعناه أنه إن صدر عن واجب الوجود شيان ، مثلاً ج ، ب فاقترضاء الجسمية ليس نفس اقترضاء البائية فيكون هي هي ، فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين . فلا بد لفاعل شيئين من حيثيتين في ذاته فيتركب ، وذلك لأن مبدأ الإيتين بدون واسطة منقسم . وينتج من ذلك أن واجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد^(٣) ، وذلك لأن الواحد أو المبدأ الأول عند المشائين بسيط غير

(١) السهروردى . مجموعة الحكمة ص ٤٣

(٢) المصدر السابق . ص ٤٣

(٣) المصدر السابق . ص ٤٧ - ٤٨

مركب . وتعليل هذا المبدأ وصحته هو جانب مشائي ، أما الجانب الاشرافي فيتضح في كتابه « حكمة الاشراق » في المقالة الثانية عن ترتيب الوجود ، حيث يؤكد فيه أن الواحد الحقيقي ، وهو الواحد من جميع الوجوه ، لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد . والمعنى الاشرافي لذلك هو أنه لا يجوز أن يصدر عنه نور ، وغير نور ، جوهرًا كان أو عرضًا . إذ لو جاز ذلك ، فيكون اقتضاء النور غير اقتضاء الظلة . لأن النور لما كان غير الظلة ، فيكون اقتضاء هذا غير اقتضاء ذلك وكذا جهة هذا الاقتضاء غير جهة ذلك ، وإلا فلا بد من جهتين في ذاته للاقتضائين المختلفين وهو محال (١) . ولا يستحيل فقط صدور النور والظلة ، بل يمتنع صدور نورين من نور الأنوار لامتناع نفس السبب السابق (٢) .

أما أول ما صدر من نور الأنوار فهو نور مجرد واحد ، لاستحالة صدور الظلة منه حتى لا تقف عملية الصدور والفيض والايجاد من ناحية ، وكذا لاستحالة صدور الاشراف من الاخص لكون العلة أشرف من المعلول من ناحية أخرى (٣) .

وقد بنى السهروردي هذا الفيض النوراني على أساس قاعدة الامكان الاشراف ، وهذه القاعدة تبين مراتب الموجودات من ناحية ما هو أشرف وما هو أخص . ولهذا التفاضل المرتبي بين الموجودات شبيه عند الغزالي

(١) السهروردي : حكمة الاشراف ص ٣٢٤-٣٢٥ ، شرح تطب الدين الشيرازي

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٦

(٣) المصدر السابق : ص ٣٢٧

عندما أشار الى عالمين . عالم الغيب والمكوت وهو عالم الجواهر النورية الشريفة العالية وهي الملائكة . والآخر عالم الملك والشهادة وهو العالم الأسفل المحتوى على الحياة الحيوانية والإنسانية ، وهو العالم الجسماني الظلاني ، كما هو موجود في كتابه مشكاة الأنوار (١) . ولكن هذا الترتيب لا يصدر عن الله مباشرة دون سبق رمانى ، أو يصدر منه عن الآخر كما هو الحال عند المشائين بل الكثرة مخلوقة لله وكائنة بعد أن لم تكن .

أما عند السهروردى فأول ما يجب بالأول ، واحد لا كثرة فيه ، وليس بجسم فتختلف فيه هيئات مختلفة كالشكل ، ولا هيئة فيحتاج إلى محل ، ولا نفس فيحتاج إلى بدن ، بل هو قائم مدرك لنفسه ولبارئه . وهو النور الإبداعي الأول لا يمكن أشرف منه ، وهو منتهى الممكنات ، وهذا الجوهر يمكن في نفسه ، واجب بالأول ، فيقتضى نسبه إلى الأول ومشاهدة جلاله ، جوهرًا قدسياً آخر ، وبناظره إلى أمكانه ونقص ذاته بالنسبة إلى كبرياء الأول ، جرماً سماوياً . وهكذا الجوهر القدسي الثاني ، إلى أن كثرت جواهر مجردة مقدسة عقلية ، وأجسام بسيطة فلكية وعنصرية . والجواهر العقلية المقدسة وإن كانت فعالة ، إلا أنها وسائط وجود الأول وهو الفاعل بها ، وكما أن النور الأقوى لا يمكن النور الأضعف من الاستقلال بالإبارة ، فالقوة القاهرة الواجبة لا يمكن الوسائط من الاستقلال لوفور فيضه وكمال قوته ، وهو ما لا يتناهى بما لا يتناهى (٢).

ويستخدم السهروردى نفس الأسلوب في كتاب التلويحات ، في وصف

(١) الغزالي: اشكاة ص ١٢٨ — ١٢٩

(٢) السهروردى: هياكل النور ص ٦٢ — ٦٣

الوجوب بأنه أشرف من الإمكان الذى هو أخس الجهات فيناسب المادة ، وهكذا تصدر سلسلة الموجودات عن طريق الوجوب والإمكان حتى نصل إلى العقل العاشر الذى يصدر منه الهيولى المشتركة للعناصر عندما يتعقل إمكان وجوده (١) . وخلاصة القول أن قاعدة الإمكان الأشرف تتضمن إثبات أن الفرع إذا وجد فلا بد أن يكون الأصل قد وجد قبله ، أو أن إثبات وجود الفرع يتضمن إثبات وجود الأصل ، ومعنى ذلك أنه إذا وجد ما هو أقل مرتبة ، فإن وجوده يشير حقا إلى وجود ما هو أرفع مرتبة . وكذلك يتخذ الترتيب فى الموجودات الشكل التنازلى دون أن يصدر الأشرف عن الأخس وهذا هو الطابع المميز للمذهب الإشرافي الذى لا يوافق عليه الغزالي فى حديثه عن مراتب الموجودات كما ذكرنا من قبل . وأن النسب بين الأنوار المجردة أشرف من تلك التى بين الأنوار الظلمانية التى فى عالم الأجسام على العكس من المشائية ، ولم يشر الدكتور أبوريان إلى الخلاف الجوهرى بين نظرة الغزالي إلى مراتب الموجودات وبين ما ذكره السهروردى سابقا (٢) .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نرى خلافا كبيرا بين شيخ الإشراف والمشائين يظهر مرة أخرى فى قاعدة هامة تتجلى فى نظرية البناء النوراني ، ألا وهى قاعدة الإشراف والمشاهدة أو بتعبير أنبأذوقليس القمر والمحبة . فالإشراف أو القمر يتخذ اتجاهها نازلا ، والمشاهدة أو المحبة تتخذ اتجاهها صاعدا . وكل من الإشراف والمشاهدة لا يتم إلا عند عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراف ، أو بين المشاهد والمشاهد . وهذه المشاهدة ليست بارتسام صورة

(٢) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٦٣ — ٦٤

(٣) د. أبوريان : أصول الفلغة ص ١٢٦ — ١٣٨

المرئي في الشبكية كما ادعى المشاؤون ، وليست بخروج شعاع من البصر .
وأساس هذه القاعدة هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد .
آخر فتشدد نورانيه الثاني . وكذا النور الأقرب صدر عن نور الأنوار عن
طريق الاشراق أو الفيض . أما في حالة المشاهدة فانه يحصل عن إتجاه النور
المجرد إلى ما هو أعلى منه ، نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الاشراق .
ومعنى ذلك أن يصبح كل نور سافل مقهورا للنور العالى وله محبة بالنسبة له ،
دون أن يكون هناك حجاب بينها^(١) .

ولا يمانع السهر وردى - على العكس من أرسطو أن يصدور البسيط عن
المركب . فيجوز أن يحدث من مجموع أمور أثر غير الذى يحدث من
أفرادها كل على حدة . والبسيط يجوز أن يكون حاصلًا من أشياء
مختلفة بالعوارض لا بالحقبة . ويحدث ذلك عند ما تتساط أشعة من أنوار
عليها على نور قاهر ، فان مجموع هذه الأشعة مع ذات النور القاهر تكون سببا
فى إيجاد معلول جديد بسيط . ومعنى ذلك أن العلة المركبة قد صدر عنها معلول
بسيط .^(٢)

هذه القواعد كلها - عند السهر وردى - تودى إلى نظرية هامة نجد لها شيها
عند أبى البركات البغدادي فيما يسمى بالخلق المتجدد المتعدد الأبعاد الذى يقف فى
وجه نظرية الصدور الطولية ذى الاتجاه الواحد عند المثائين ، إلا أن الفرق بين
كل منهما هو أن صاحب المعتبر قد جعل هذا الخلق قائما على الذات الالهية وما يتجدد
عليها من إرادات حادثة . أما السهر وردى فقد وقف له بالمرصاد ولم يوافق على

هذا الاتجاه . إذن كيف حلول تفسير موقفه من نظرية الصدور الطولية ؟ ان المذهب الاشراقي يعتبر نتيجة لنقد نظرية العقول العشرة لا من حيث الكيف ، بل من حيث الكم ، بمعنى عدم الوقوف عند العقل العاشر ، بل تكثير العقول وتعددتها فيقسم السهروردي الأنوار المجردة التي لا علاقة لها مع الأجسام ، الى أنوار قاهرة عالية هي الطبقة الطولية المترتبة في النزول وهي لا تؤثر في الأجسام لشدة نوريتها وقلة الجهة الظلمانية فيها . ثم أنوار قاهرة سفلى . وهي الطبقة العرضية المتكافئة الغير مترتبة في النزول وهي أرباب الاصنام النوعية الجسمية . وهذه الأنوار السفلى تحدث عن طريق المشاهدات والاشراقات من الطبقة الطولية . ومعنى ذلك أن الأنوار المشاهدية أشرف من الاشراقية ، فالتقواهر الطولية هي العلل ، والتقواهر العرضية هي المعلولات ، وكما هو معروف أن العلة أشرف من المعلول . وتستمر هذه العملية في عالم النور الى ما لا نهاية ، إذ أن ماهية النور تتضمن حبا فائقا واشراقا وافاضة للاشعة اللامتناهية على الأنوار التي تصبح بذاتها مصدرا للاشراق على ما تحتها . ولكن تتدرج الوسائط النورية في النزول الى درجه لا متناهية ، وتتدرج معها النورية في الضعف والذبول حتى يقف الاشراق فلا تتولد أنوار أخرى . والمهم في هذا البناء النوراني ، أن الوجود في حركة ايجاد مستمر منذ زمان لا متناهي في القدم الى ما لا يتناهي في الأبد ، وذلك لأن حركة الایجاد مستمدة من نور الواحد المطلق الغنى ، الدائم العشق للأنوار الصادرة عنه ، فلا معنى إذن لقول السهروردي بانتهاء الاشراق لضعفه وذبوله وتوقف التولد المستمر للأنوار ، حيث تحصل أعداد لا حصر لها من الأنوار الفائضة والانعكاسات ومضاعفتها (١) .

(١) المصدر السابق : ص ١٣٩ — ١٨٦

وكانى بالإشراقين يتفردون بموقف خاص بهم ، هذا الموقف المنفرد يجعلهم وسطا بين القائلين بقديم العالم ، والقائلين بحدوثه ، ولكن مع ميلهم الى القول بالقدم أكثر من الحدوث . فأبو البركات جعل بعض العالم قديما لا يتقدم وجوده زمان مثل عليه بذاته وبالموجود والموجودات التى صدرت عنه بذاته ، أما البعض المحدث فهو ما يفعله الله لأجل الزمانيات والحوادث والمتغيرات من الآيات والمعجزات واللطائف ، والكل منسوب اليه قديما كان أو محدثا . ولكن أبا البركات على الرغم من ذلك - ينتقد أدلة المتكلمين على حدوث العالم فيما يتعلق بالجواهر وما يحل عليها من أعراض لا تدوم ، بل هى حادثه ومتغيره باستمرار .

أما ابن طفيل فقد انطق حى بن يقظان بعقله وقلبه بما أدى الى القول بالأساسى عنده وهو أنه لا فرق بين قدم العالم وحدوثه ، لأن النتيجة واحدة . فالله هو علة لجميع الموجودات سواء أكانت محدثة بعد أن سبقها العدم ، أو حتى إذا لم يكن لها ابتداء من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط . وكأنه يحاول التوفيق بين رجل الدين الذى سوف يقابله حى بن يقظان رجل الفلسفة ، مع ميله الى القول بأن العالم كله متأخر عن الله بالذات ، وغير متأخر بالزمان .

والسهروردى أيضا يوجه نقده الى أدلة المتكلمين متأثرا بأبى البركات ، ويحاول أن يلزم المتكلمين باتجاه الفلاسفة ، وأنه لا فرق بينهما ، وليس هناك نزاع بين معنى أن العالم حادث بالذات أو بالزمان ، طالما أنه مفقور في وجوده إلى الله . ولا يلحق الكفر بأحد الخصمين إلا إذا جعل العالم يتوقف على غير البارى ، ولم يكف في وجوده ذاته أو صفاته .

الفصل الثالث
مشكلة النفس الإنسانية
ومسألة حشر الأجساد
في فلسفة السهروردي الإشراقية

إذا كانت مسألة النفس هي أهم أركان الفلسفة الروحية التي تتضح عند أفلاطون وغيره من أصحاب النظرية الإشراقية ، وإذا كان هناك شبه اتفاق كامل بين الفلاسفة الذين يؤمنون بطبيعة خاصة للنفس غير طبيعة البدن ، فإنا نجد السهروردي يتابع غيره من الفلاسفة الروحانيين السابقين عليه . فهو يأخذ من أفلاطون رأيه في طبيعة النفس وماهيتها وجوهريتها ، ويأخذ من أرسطو إنكاره لنظرية التناسخ ، ويأخذ من ابن سينا الكبير ، ويتضح ذلك في موقفه من الفلسفة المادية وتدليله على أن النفس غير البدن ، وكذلك موقفه من مسألة بقاء النفس بعد انفصالها عن البدن ، فعباراته وألفاظه هي نفس عبارات وألفاظ ابن سينا . ويأخذ من الغزالي فكرة الروح الخيرة التي كوسيط لتفسير العلاقة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية ، وكذلك يأخذ منه مسألة أن النفوس لا تؤلف نفساً واحداً . ولا يعني ذلك أنه لم يكن له موقفاً خاصاً به ، بل سوف ينتقد أفلاطون وأرسطو ويعارض بعض آرائها في فلسفته الإشراقية .

وقد أعطانا السهروردي في الهيكل الثاني من هياكل النور نظريته الحقيقية عن النفس نرى فيها ما يطابق آراء كل من ابن سينا والغزالي . والبراهين التي أدلى بها للتدليل على وجود النفس كشئ مغاير للجسد هي نفس براهين ابن سينا (١) .

أولاً : يقوم البرهان الأول على أساس الشعور بالذات دائماً خلال عمليات الفكر وعدم الغيبة عنها ، مع إمكان غيبتنا عن أجسامنا ، فيذهب إلى أن الإنسان لا يغفل عن ذاته أبداً ، وما من جزء من أجزاء بدنه إلا وينساه أحياناً ، فلو كان الإنسان

(١) أنظر كتاب المؤلف « الله والعالم والإنسان » ، الفصل الأول الباب الثاني .

هذه الجملة ، ما كان يستمر شعوره بذاته مع نسيانها ، فالأنا وراء هذا البدن وأجزائه (١) . وهذا البرهان هو نفسه ما ذكره ابن سينا ومؤداه أن الإنسان قد تغتوره حالة نفسية يغفل فيها تماما عن كل ما هو بدني ، فلا يشعر إلا بإيئته الخالصة ، فإذا وصلت النفس إلى ذلك استطاعت أن تدرك أن جوهرها مغاير لجوهر البدن (٢) ، وهو يشبه برهان الرجل الطائر أو المعاق في الفضاء لابن سينا أيضا . وبهذا البرهان الإسلامي يسبق كل من ابن سينا والسهروردى ويمهد كل منهما لمبدأ ديكارت المعروف باسم « الكوجيتو » الذي يقرر وجود النفس من خلال التفكير حيث يقول « أنا أشك فأنا أفكر » ، إذن أنا موجود . وإذا حاولنا صياغة برهان ابن سينا والسهروردى على غرار صياغة ديكارت فيكون على النحو التالي : « أنا أشعر فأنا موجود » ، ويقصد بالوجود هنا وجود النفس الشاعرة لا الجسم ، ولحظات الفكر المتعاقبة تفرض على الشعور تمييزاً لا غموض فيه بين النفس والجسم .

ثانيا : والبرهان الثاني يؤكد وجود النفس واستمرارها كما هي دون تبدل وتغير مهما حدث للبدن تحلل أو سيلان . فإذا حدث للبدن عظم أو تغير بسبب التغذية ، فلو كان الإنسان هذا البدن أو جزء منه لتبدلت أفانيته على كل حين ، ولكن لما دام الجوهر المدرك منه ، فالإنسان هو هو لا يبدل ، فكيف يكون ويتحلل وليس عنده منه خبر ، فالذات أو النفس وراء هذه الأشياء . (٣) وهذا

(١) السهروردي : هياكل النور ص ٤٩ .

(٢) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ .

(٣) السهروردي : هياكل النور ص ١٩ .

هو نفسه برهان ابن سينا الذى اسميناه برهان الاستمرار كما ورد عنده بنفس
العبارات (١) .

ثالثا : والبرهان الثالث عند السهروردى نجد له شبيها عند ابن سينا ، وهو
برهان يتعلق بوظيفة النفس فى ادراك المعانى وتجريد صور الاشياء واستيعابها
من مادتها ، فالإنسان لا يدرك شيئا الا بحصول صورته عنده ، وشرط الإدراك
أن تكون الصورة المدركة مطابقة للشيء الخارجى . والى جانب هذا كله هناك
معان يشترك فيها الكثيرون ، كعنى الفيل أو الذبابة ، فصورة كل منها غير ذات
مقار ، من هذا يستنتج أن المحل الذى يدرك هذه المعانى غير متقدر ، وهذا المحل
هو النفس الناطقة (٢) . ومعنى هذا عند السهروردى أن النفس تدرك المعانى
التي هي غير مادية فيجب أن تكون الآلة التي تدركها غير متقدرة أى غير مادية
وإذن فالنفس الناطقة غير مادية وهي غير البدن المادى . وهكذا نرى السهروردى
يتابع ابن سينا فى هذا البرهان الذى اسميناه فى كتاب «الله والعالم والإنسان» فى
الفكر الإسلامى ، برهان «الآنا» وحدة الظواهر النفسية ، وهو يشير إلى أن
النفس هي المبدأ الذى تجتمع فيه المدركات على اختلافها من صور مجردة ومدركات
ظاهرة وباطنة ، أى ما يأتى عن طريق الحواس أو المفكرة أو الخيلة (٣) .

ويبعد أن عرض السهروردى لهذه البراهين الفلسفية ، يصل إلى نفس النتيجة
التي وصل إليها من قبل ابن سينا وغيره من الفلاسفة الروحانيين فيما يتعلق بمهية
النفس الناطقة وطبيعتها . فيذهب إلى أن النفس غير الجسم ، فهي ليست جسما

(١) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس ص ٩ ، رآناظر كتاب الله والعالم للمؤلف .

(٢) السهروردى : هيكل النور ص ٥٠

(٣) ابن سينا : رسالة فى معرفة النفس ص ٩ - ١٠

ولا جسمانية ، وهى جوهر لا يتصور أن تقع عليه الإشارة الحية لبعدها عن الجهة . والنفس أحدية صمدية ، لا تقسمها الأوهام أصلا ، ومن شأنها تدبير الجسم ، وتعمل ذاتها كما تعمل الأشياء . فكيف إذن ، يتوهم الإنسان هذه الماهية القدسية ، أى أنها من عالم القدس وهو عالم الأمر والذيب والملكوت ، كيف يتوهمها جسما . وهى اذا طربت طريا روحانيا ، تكاد تترك عالم الأجساد وتطلب عالم لا يتناهى (١) . وهنا نرى الجانب الاشرافي يظهر بوضوح عند شيخ الاشرافين السهروردى المقتول .

صلة النفس بالجسم :

يحدد هنا السهروردى صلة النفس بالجسم ، فيذهب الى القول - كما فعل أرسطو - بأن التمييز بينها يخالف الواقع التجريبي . فالجسم كما نحس ، مطى ذلول للنفس ، ولا توجد واقعة واحدة فى حالة الصحة النفسية والجسمية تشير الى أى نوع من الانفصال وعدم التأثر والانسجام أو التوافق بين النفس والجسم وأكبر دليل على ذلك مظاهر الاحساس المختلفة .

فما هى أداة الربط بين الطرفين ، تلك الأداة التى تتيح للنفس أن تؤثر فى الجسم ، والتى تسمح لنا بتفسير هذه المظاهر المتعددة التى تشير فى مجملها إلى نوع من الارتباط بين النفس والجسد ، قد يكون اتحادا أو غير ذلك ؟ وإذا فشلتنا فى إيجاد أساس لهذه العلاقة فتبقى مظاهر اتحاد النفس بالجسم دون تفسير مع وجود الفصل الميتافيزيقى التام بين الطرفين ، وسنضطر إلى قبول تفسير بعد عن المذهب ، وهو التوازي الأزلى بين الظواهر النفسية والأحداث الجسمية وإنسجامها

بحيث تترتب الظواهر الأولى منذ الأزل لكي تحدث حال حدوث ظواهر جسمية مناسبة لها دون تدخل أو تأثير متبادل أو ارتباط من أى نوع ، وهذا يقتضى القول بقسمة النفوس وقسمة الأجسام قديما مطلقا ، وهذا ما يرفضه شيخ الاشرافيين .

وقد حل هذا الإشكال بإيراد طرف غيرهما يصلح في نظره لأن يكون وسيطا وهو الروح الحيواني . وفكرة الروح الحيواني ليست جديدة ، فقد أشار إليها جالينوس في طبيه ، وأوردها الإسلاميون ، وتكلم عنها الغزالي في التهاافت وفي أكثر كتبه ، وهي نفس الفكرة التي استند اليها ديكارت في تفسير الصلة بين الظواهر النفسية والظواهر الجسمية (١) .

ثم يتحدث السهروردي عن قوى النفس الناطقة ظاهرة وباطنة ، نفس الحديث الذي يوجد عند حجة الاسلام أبي حامد الغزالي وغيره من الفلاسفة الروحانيين فيذهب إلى أن النفس الناطقة لها قوى من المدركات ظاهرة وهي الحواس الخمس وقوى من مدركات باطنة ، كالخس المشترك وهو الذي يشاهد صور المنام معاينة على سبيل التخيل . ومن الحواس الباطنة الخيال ، وهو خزانة الخس المشترك وتبقى فيه الصور بعد زوالها عن الحواس . ومنها للقوة الفكرية التي بها التركيب والتفصيل والاستنباط . ومنها الوهم وهو الذي ينازع العقل في قضائاه ، حتى أن المنفرد بميت في الليل يؤمنه عقله ، ويخوفه وهمه ، وهو يخالف العقل في أمور غير محسوسة حتى أن الذين يتبعون قضائاه (أى قضايا الوهم) ينكرون ما وراء المحسوسات ، ولم يتفكروا أن عقولهم بل أوهامهم وتخيلاتهم ونفوسهم لا تحس

(١) أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ٣٥٣ - ٢٥٤

بل لا يحسن من الجسم إلا السطح الظاهر دون سمكه . ومن الحواس الباطنة ،
الحافظة أو هي التي يكون بها ذكر سائر الوقائع والأحوال الجسمية . أولئك من
الحواس الباطنة فوضع من الدماغ يختص به ، ويختل ذلك الحس باختلافه ،
مع سلامة ما سواه من الحواس ، وبذلك عرف تباين القوى واختصاصها
بمواضعها (١) .

والحيوانات قوة شوقية ذات شعبتين : منها شوقية جعلت لجلب الملائم ،
وغضبية . جعلت لدفع ما لا يلائم ، وقوة عمركة تباشر التحريك . وحامل جميع القوى
المدركة والمحركة هو الروح الحيواني ، وهو جرم لطيف بخارى يتولد من
لطائف الأخلاق ، وينبعث من التجويف الأيسر من القلب وينبث في البدن
بعد أن يكتسب السلطان النوري من النفس الناطقة (والمراد بالسلطان النوري
هو الكيفية النورية التي تحصل له من النفس الناطقة وبها يستشعر لقول تلك القوى
من (وأهت الصور) ، ولولا لطفه ما سرى فيها يسرى ، وإذا وقعت سدة
تمنعه عن التقوذ إلى عضو يموت ذلك العضو ، وهو مظنة تصرفات النفس الناطقة
وتتصرف النفس في البدن ما دام البدن ، وإذا أقطع البدن أقطع تصرفها فيه
وهذا الروح الحيواني غير الروح الإلهي الذي يعنى به النفس الناطقة التي هي نور
من أنوار الله تعالى ، القائمة لا في أين من الله مشرقها ، وإلى الله مغربها (٢) .

وبما ذكره السهروردي بالتفصيل هو نفسه اتجاه الغزالي حيث يؤكد أن
الروح هو الجاري في العروق والشرايين ، أي الحرارة الغريزية المنبعثة في الأعصاب
والعضلات ، ويقصد به الغزالي أيضا القلب الذي هو مركب الدم الأسود ومنبع

(١) السهروردي : هياكل النور ص ٥١ - ٥٣ .

(٢) السهروردي : هياكل النور ص ٥٤ - ٥٤ .

البخار الذى هو مركب الروح الطيب الحيوانى ، وهو ليس بخاص للانسان ، وهو الذى يفنى بالموت جميع الحواس بسببه . ويقول أيضا إن الروح الحيوانى وجميع القوى كلها من جنود النفس الناطقة وهى الروح اللطيفة أى الروح الإلهى ، فإذا غارق الروح الحيوانى البدن تعطل أحوال القوى الحيوانية فيصنكن المتحرك ، فيقال لذلك السكون موت (١) .

ويناقش السهروردى جماعة من الناس توهموا أن النفس الناطقة هى البارى تعالى وذلك عندما تفطنوا أنها غير جسمية . وهنا يتعرض السهروردى لبعض المسائل الفلسفية تتعلق بطبيعة النفس كالتى رأيناها من قبل عند الغزالى وانتقلت إلى أبى البركات البغدادى . فيذهب إلى أن الذين توهموا أن النفس الناطقة أو الروح الإلهى هو البارى تعالى ، قد ضلوا ضلالا بعيدا ، وذلك لأن الله وحده ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة ، لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر ، ولأطلع كل الناس على ما أطلع عليه الكل ، والامر ليس كذلك (٢) . ولم يفعل السهروردى أكثر مما فعله الغزالى الذى يذهب إلى أن النفوس لم تكن واحدة قبل الأبدان ، إذ يعلم ضرورة أن نفس زيد غير نفس عمرو ، ولو كانت واحدة لكانت معلومات زيد هى معلومات عمرو ، فإن العلم من صفات ذات النفس ، كما أنه يستحيل وحدتها بعد التعلق بالأبدان (٣) . وهذه أيضا صحج وبراهين أبى البركات البغدادى على عدم وحدة النفس (٤) . وهذه الأقوال كلها عند هؤلاء الفلاسفة ، وهى هدم

(١) الغزالى : معراج السالكين ص ١٣ ، روضة الطالبين ، ومعدة السالكين ص ١٢٨ ، ١٢٩

(٢) السهروردى : إلهيا كل النور ص ٥٤

(٣) الغزالى : التهاات ص ٢٧٣ ، المفضون الصغير ص ١١

(٤) أبو البركات : المعبر ج ٢ ص ٣٧٩ - ٣٨٥

وإبطال لفكرة أفلاطون عن قدم النفس ووحدها قبل اتصالها بالابدان .
ثم يتابع السهروردي نقده لهذه الفكرة بقوله : كيف تستأثر قوى البدن إله
الآلهة وتستخره رهين شهوات ، وعرضة بليات في خبط عشوات ، ، ثم يذكر
أن جماعة توهموا أن النفس جزء من الله ، وهذا زيف قد تبرهن أنه ليس بجسم
فكيف إذن يتجزأ وينقسم ومن يجزئه ١٩ . وآخرون توهموا قدمها (وهنا
اعتراض على مذهب أفلاطون ومن تابعه) وهم لم يعلموا أنها لو كانت كما زعموا
متجردة ، فما الذي ألجأها الى مفارقة عالم القدس والحياة والتعلق بعالم الموت
والظلمات ١٩ ومن الذي قهر القديم وحجسه ١٩ وكيف حذبتها قوى الرضيع حتى
انجذبت من عالم القدس والنور ١٩ وكيف امتاز بعضها عن بعض في الأزل ،
ونوعها متفق ولا محل ولا مكان ولا فعل ولا انفعال قبل البدن ، ولا هيئات
مكتسبة كما يكون بعد البدن ١٩ ولا يصح أن تكون واحدة فتقسم وتتوزع
على الأبدان ، فان ما ليس بجسم لا يتجزأ ، بل هي حادثة مع البدن إذا
تم استعدادها لقبوطها ، وهي نفس أقوال الغزالي وأبي البركات . ويضرب السهروردي
لذلك مثالا محسوسا وهو كما أن الفتيلة المستعدة للاشتعال تأخذ من النار من
النار من غير أن ينتقص من النار شيء ، فكذلك حصول النفس الناطقة عند
استعداد البدن من غير أن ينتقص من واهبها شيء (١).

مسألة بقاء النفس :

وهنا نناقش مسألة هامة لا يختلف فيها معظم المسلمين وكل الإسلاميين ، ألا
وهي مسألة بقاء النفس بعد انفصالها عن البدن . والسهروردي يتابع ابن سينا
وينقل عباراته وألفاظه بالكامل والتمام ، فيذهب الى أن النفس باقية بعد البدن

(١) السهروردي : الهياكل ص ٥٥ - ٥٦ .

وأقرب حجة على ذلك أن النفس جوهر غير منطبع ، . يابن عن البدن ، وحلته
الفياضة باقية ، وليس له مع البدن إلا علاقة شوقية . وهنا لا يقبل السهروردي
الفكرة الأرسطية التي تسلم باتحاد النفس بالجسم اتحادا جوهريا ، وتفسر العلاقة
بينها على أنها علاقة تدبير . أما السهروردي فيرفض فكرة الاتحاد الجوهري بينها ،
ويرى أن العلاقة شوقية بحتة ، والعلاقة إضافية ، والإضافة من أضعف الأعراض
فإذا بطل البدن تنقطع تلك العلاقة ، فلو بطلت النفس يطلان الإضافة لكان
الجوهر يتقوم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الإضافة ، وهو محال^(١) . وهذا
هو نص ابن سينا ليؤكد لنا تأثير السهروردي به تأثيرا تاما . فيذهب ابن سينا
إلى أن الجوهر الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت ، ولا يبلى بعد
المفارقة عن البدن ، بل هو باق لبقاء خالقه تعالى ، ولذلك لأن جوهره أقوى من
جوهر البدن ، لأنه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف فيه ، والبدن منفصل عنه
تابع له . وكذلك النفس من مقولة الجوهر ، ومقارنته مع البدن من مقولة المضاف
والإضافة أضعف الأعراض ، لأنه لا يتم وجودها بموضوعها ، بل يحتاج إلى
شيء آخر وهو المضاف إليه ، فكيف يطل الجوهر القائم بنفسه يطلان أضعف
الأعراض المحتاج إليه^(٢) .

ويستمر السهروردي في إيراد الحجج والبراهين على خلود النفس ، فيؤكد أن
النفس باقية طالما أن العلة التي تمنحها الوجود باقية ، وهذا هو أيضا منهج ابن
سينا ، وطالما أن النفس ليس لا مكان ونحل ، فلا يكون لها مضاد ومزاحم يهبطها
بضرب من تضاد ، (أي على العكس من الموجودات المادية التي لها هيولى حيث

(١) السهروردي . مجموعة الحكمة الإلهية ، كتاب المباح والمطارحات ص ٩٦ ، ٩٧ .

(٢) ابن سينا : رسالة في معرفة النفس ص ١١ .

تخل فيها الاستعداد وتقيدها) فالبدن الذى هو جوهرها مبين للنفس وليس بعلة فاعلية مطلقة، بل النفس هى التى يفيض منها وجوده، هذا البدن لا يلزم من بطلانه بطلان جوهر آخر وهو النفس. وكذلك لما كانت النفس بسيطة ومجردة ولا قابل لها، وبهذه وحدانية بالفعل من قبل ذاتها، فلا يتصور أن يكون لها قوة بطلان أصلا، لا فى ذاتها ولا فى غيرها، فلا تنعدم أصلا، وينطبق هذا على كل بسيط لا تقابل له كالهوى والعقل. ويقال أيضا أن النفس الناطقة وإن كان لها استعداد فى المادة - التى ترجع وجودها على عدمها باعتبار ذلك الاستعداد - فإنها لا يلزم أن يكون لها استعداد عدم فيها (١).

ويعترف السهروردى بأن مسألة النفس وخلودها أمر ومطلب غامض، ولكنه سوف يوضحه بقوله بأن البدن لما استعد لوجود نفس مدبرة له، ويلزم من وجود نفس له أن يكون فى نفسه موجودا، فكان فى البدن استعداد أن يكون له نفس لا استعداد أن يكون نفسا خاصة، والجوهر المبين يلزم من وجوده لشيء أن يكون فى نفسه موجودا، ولا يلزم من انتفائه لشيء أن يكون فى ذاته منتفيا بخلاف العرض، فإنه يلزم من وجوده لمحله أن يكون فى نفسه موجودا ويلزم من انتفائه لمحله أن يكون فى ذاته منتفيا، لأن وجوده وعدمه فى نفسه هو وجوده وعدمه فى حمله. وأما الجوهر المبين فاللزوم فى طرف واحد، وهو أنه يلزم من وجوده لشيء وجوده فى نفسه، فإنه لا يمكن لغيره ما لم يكن موجودا فى نفسه. وبالمثل لا يلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه فى نفسه، فيكون الفرد من شخص يلزم أن يكون له يكون فى نفسه، ولكن لا يلزم من لا كونه للشخص لا كونه فى نفسه، فالبدن فيه استعداد أن يكون له نفس، وفيه استعداد أن لا يكون له نفس كما عند

الاجل ، ولعمري هذه هي نفس أقوال الغزالي وأبي البركات البغدادي . ولا يذهب السهروردي إلى القول بأن البدن فيه استعداد وجود نفس واستعداد عدمها ، ولكن لما كان النفس جوهرًا مبينًا عن البدن فلزم من استعداد البدن أن يكون له نفس وجود نفس في ذاتها ، فإن الجوهر المبين لا يكفي في انتفائه انتفاؤه لغيره واستعداد انتفائه لغيره ، ولا يصح أن يكون استعداد الانتفاء في ذاته ، فيبقى بقاء علته الفيضانية . ولا يلزم من كون شيء له مدخل في وجود أمر أن يكون لا انتفائه مدخل في انتفائه ، وهذا شبيه بآلات النجاو من حيث أن لها مدخلا في وجود الكراسي ، وينتج الآلة مع بقاء الكرسي (١) .

هذا النص الفلسفي الرائع الذي يلخص علاقة النفس بالبدن ، ويقرر أن لكل بدن نفسا تحدث بحدوثه ، على خلاف قول أفلاطون ، هذا النص يحرنا أيضا إلى موقف هام عند السهروردي يخالف فيه أيضا فلسفة أفلاطون ويتابع فيه ابن سينا والغزالي وأبي البركات وابن باجة وابن طفيل ، ألا وهو إنكاره لتناسخ النفوس وامتناع ذلك . فيذهب إلى أن التناسخ ممتنع ومحال بدليل أن البدن لمزاجه يستعد لنفس من الواهب ، فإذا انتقلت إليه علاقة المستسخة فيحصل الحيوان واحد نفسان مستجدة ومستهسخة متصادمة متدافعة ، وهذا محال . وكذلك فإن النقل ، أي من جسد إلى جسد آخر ، إن كان بالنزول عن الإنسان ، أي إلى كائنات أدنى ، فظاهر أن أعداد الحيوانات تزيد على الإنسان ، والنبات على الحيوان بشيء لا يتقاس فيفضل ذوات النفوس على النفوس ، وهو محال . وإن كان النقل بالصعود إلى الإنسان فالنفوس المتقلة تفضل على الأبدان فتتضاعف ، ومن الحيوانات الصغار أنواع يزيد عدد نوع واحد على جميع الحيوانات الكبار ، وكذا في النبات ، فلا

(١) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٤٧٨ — ٤٩٩ .

يصح ما ذكرنا (١) . وهكذا يهدم السهروردي أهم نظرية عند أفلاطون وغيره من الفلاسفة القائلين المؤمنين بالتناسخ وبخاصة عند الشيعة بفرقها المختلفة التي تتميز بالغلو ، ومصدر التناسخ عند الشيعة الغلاة ليس فقط المجوس المزدكية بل أنهم تلقوها أيضا من براهمة الهند والفلاسفة الصائفة . وهذه الفكرة واضحة كل الوضوح عند غلاة الجعفريين وهي صدى للغوصية الفارسية التي تؤكد للتناسخ بين الأرواح مدة ووقت . وهو أن كل دور في الأبدان الانسية فذلك للمؤمنين خاصة ، وهم يتحولون إلى الدواب للنزعة مثل الأفراس والشهاري وفي غيرها مما يكون لمواكب الملوك والخلفاء على قدر أديانهم وطاعتهم لاثمتهم فيحسن إليها في علفها وامساكها وتحليها بالدياج ، وغيره من الخلال النظيفة المرتفعة والسروج المحلاة ، وأما من لم يسم بإيمانه إلى إيمان المؤمنين فيكون لأوساط الناس والعوام وتمكث الأرواح في هذا الانتقال ألف سنة ، ثم تحول ثانية إلى الأبدان الانسية عشرة آلاف سنة . وهذا امتحان لها ، لكيلا يدخلهم العجب فتقول طاعتهم (٢) .

وهكذا نرى السهروردي يعارض أفلاطون ويتفق مع أرسطو ولكنه يفوق أرسطو في إعطاء فكرة اتحاد الصورة بالهيولى وعدم انفصال الواحدة عن الأخرى ، وبالتالي عدم وجود الواحدة بدون الأخرى وينطبق هذا بالطبع على علاقة النفس بالجسم .

فما رأى السهروردي إذن ، في مسألة حشر الأجساد وعودة النفس إلى البدن ؟ لا شك أن السهروردي كغيره من الفلاسفة المشائيين والاشراقيين ، يمس هذه المسألة من بعيد ، ويعالجها من خلال موقفه الصوفي الاشراقي المتصل بمسألة

(١) السهروردي: هياكل النور ص ٥٩ — ٦٠

(٢) النشر : نشأة الفكر ص ٦٩ — ١١٣ ، ط الاسكندرية ١٩٦٥ .

اللذة والالم ، أو السعادة والشقاء ، وسوف نرى بعض عبارات ابن سينا واضحة عنده . فيعد أن يؤكد السهروردي أن النفس لا تبطل لأنها ليست ذات محل فلا ضد لها ، ومبدؤها دائم فتدوم به ، وليس بينها وبين البدن إلا علاقة شرقية (كما هو الحال عند افلاطون) لا ينطل بطلانها الجوهر ، بعد هذا كله يقرر أن لذة كل قوه إنما تكون بحسب كمالها واحدا كها ، وكذا ألمها ؛ ولذة كل شيء وألمه بحسب ما ينحصره كالشم والذوق واللمس أما الجوهر الصاقل فكماله في الانتقاش بالمعارف ، من معرفة الحق والعوالم والنظام ، وبالجملة أمر المبدأ والمعاد ، والتزده عن القوى البدنية ، ونقصه في خلاف هذا ، وتتعلق لذاته وألمه بهما (أى بالنفس والبدن معا) والنفس ما دامت مشغلة بالبدن لا تتألم بالذائل ، ولا تتلذذ بالفضائل لسكر الطبيعة (أى سكرها الناشئ من طبيعة البدن ، وهى الشجرة المنهى عنها آدم عليه السلام عند بعض أرباب التأويل) . وإذا فارقت النفس البدن ؛ تعذب نفوس الاشقياء بالجهل ، والهيئة الرديئة الظلمانية ، والشوق إلى عالم الحس وقد حيل بينهم وبين ما يشتهون ، سلبت قواهم ، لآعين باصرة ، ولا إذن سامعة ينقطع عنها ضوء عالم الحس ، ولا يصل إليها نور القدس (١) . ولعمري هذه هى أقوال أبى البركات البغدادي كما ذكرناها من قبل حيث يذهب إلى أن النفس إذا لم يكن لها شوق شديد وعشق للتعرف على كل ما فيه حكمة ونظام ، فإنها تشقى بفقد شقاوة أكبر من شقاوتها في بدنها (٢) .

أما النفوس الصالحة الفاضلة عند السهروردي وعند غيره من المشائين والاشرافيين وحتى النزالي فإنها تنال في جوار الله ، مالا عين رأت ولا أذن

(١) السهروردي: هياكل النور ص ٨٠ - ٨١

(٢) أبو البركات: المعتبر ج ٢ ص ٤٤٥

سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، من مشاهدة أنوار الحق ، والانغماس في بحر
النور ، فيحصل لها الملكية والملكة (أى الرتبة الملكية وهى كمال التجرد عن لوث
الطبيعة وخبثها ، وذلك بواسطة الحياة العقلية الصرفة ، والملكة أى ملكة صحبة
الأنوار لدوام مشاهدتها للأنوار العالية التى هى معشوقها ، ودوام شروق
الأنوار اللديدة منها وعليها) . ولا تنقضى سماعتها ، وترجع إلى أبيها القائم
بالسطوة على رؤوس مفاتيح الظلمة ، شديد المرة القاصمة ، صاحب العليم الفاضل
جار الله الكريم (أى ترجع الى رب نوعها الذى هو مبدؤها القائم بالخلقة القاهرة
على الهياكل الانسانية التى هى محل القوى الظلمانية ، فان رب النوع هو المربي
لتلك الهياكل إلى أن تصل إلى كمالها ، وهو المفيض للنفوس عليها ، ثم هو المخلص
لتلك النفوس من مضايقتها عند بلوغها ما قدر لها من الكمالات ، وهو الكاسر لتلك
الأصنام الظلمانية وصاحب الصورة الانسانية التى هى احسن الصور وأشرفها ،
وهو أقرب أرباب الأصنام العنصرية بل مطلقا عند أرباب الذوق من أهل البيان)
المتوج بتاج القربى فى ملكوت إله العالمين ، روح القدس ، كما تنجذب ابرة حديد
إلى مغناطيس لا يتناهى (١) . وهنا نرى أثر ابن سينا واضحا حيث يعبر عن هذا
الوصول بقوله : إن جوهر النفس إذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح
انجذب إلى الأنوار الالهية وأنوار الملائكة والملائكة الأعلى انجذاب ابرة إلى
جمل عظيم من المغناطيس ، وفاضت عليه السكينة وحققت له الطمأنينة (٢) .

(١) السهروردى : هياكل النور ص ٨٢ - ٨٣ ، شرح المصطلحات

ص ١٩١ - ١٠٢

(٢) ابن سينا : رسالة فى معرفة ص ١٢

وإذا أردنا التعرف على موقف السهروردي من مسألة اللذة والألم أي السعادة والشقاء التي للنفس الواصلة العارفة ، علينا أن نعرض لرأيه في سلوك الحكماء المتألهين حيث يستعرض مراتب ومقامات الواصلين من جميع الملل والأجناس وفي جميع الأزمنة ، وسوف نلح في هذا العرض تمسكه بفكرة الاتصال ورفضه لمسألة الاتحاد والحلول . فيذهب السهروردي إلى أن النفس لاتصل إلى كمالها إلا باستكمال قواها النظرية والعملية . أما النظرية فبإدراك المعقولات ، وأما العملية فباستعلاء النفس على البدن وبتوسط في جميع ما تدبره من القوى بحيث لا يخرج إلى إفراط وتفریط (أي تتمسك بما هو وسط دائما في جميع أحوالها وأمرها لأن الوسط هو دائما الأفضل والأكمل كما يقول أرسطو) . فاذا وصل إليها كمالها فتلتذ ، وإذا انتفى كمالها أو حصل مع ذلك ما يضاد الكمال — كالجهل المركب وهو عدم اعتقاد الحق مع اعتقاد نقيضه — فانها تتألم . وقد جرب أصحاب السالك في أنفسهم أنواراً ملذة غاية اللذة أثناء حياتهم الدنيوية : فالبتدي نور خاطف ، وللتوسط نور ثابت ، وللفاضل نور طامس ومشاهدة علوية . وقد يظن بعض الناس أن هذه الأنوار إنما يعنى بها السهروردي اتصال النفس واتحادها بالمبدع ، ولكنه يؤكد أن الاتحاد مستحيل ، إلا إذا أخذ بمعنى أنه عبارة عن حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج ولا بطلان أحد الهويتين فحيث لا مشاحة . وكذلك توهم الحلول يعتبر نقصا . ثم يتخذ عن معنى الاستغراق ويضرب له مثلا محسوسا ، فيقول إنه لا مانع من الذهاب إلى أن النفس وإن لم تكن في البدن ، ولكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة أشارت إلى البدن : « أنا » ، حتى إن أكثر النفوس نسبت أنفسها وظنت ان هوياتها هي البدن . فكذلك لا مانع عن ان يحصل النفس مع المبادئ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قويم طامس يحو عنها الالتفات إلى شيء بحيث تشير

إلى مبدئها ، أنا ، اشارة روحانية ، تستغرق الإنبيات في النور الأقر غير المتناهي . (١)

وبعد ذلك يشير السهروردي إلى الحكماء الإلهيين فيذكر ان النور الطامس الذي يجر إلى الموت الأصغر (اى القناء عن الجسم والنفس) فآخر من صرح اخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظم أفلاطون ، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ هرمس . وفي الفيلويين : مالك الطين المسمى بكيومرث ، وكذا من شيعته : أفريدون وكيخسرو . وأما أنوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة : فخميرة الفيثاغوريين وقعت إلى أخيه أخيم (ولعله يقصد ذا النون المصري) ، ومنه نزلت إلى سيارتستر وشيعته (وهو يقصد أبا سهل التستري) وأما خميرة الخسروانيين في السلوك : فهي نازلة إلى سيار بسطام (أبو يزيد البسطامي) ، ومن بعده إلى فتى بيضاء (الحسين بن منصور الحلاج) ، ومن بعدهم إلى سيار آمل وخرقان (يعنى أبا الحسن الخرقاني) ومن الخسروانيين خميرة وقعت إلى ما امتزجت به طريقة من خمائر آل فيثاغورس وأنباذقلس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي ، ووقعت إلى قوم تكلموا بالتسكينة يعرفون في دواوين الخاصة . (٢)

وخلاصة القول ان الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة ويلبسه تارة أخرى ولا يعد الانسان حكيما ما لم يطالع على الخميرة المقدسة ، وما لم يخلع ويلبس . فإن شاء عرج إلى النور ، وإن شاء ظهر في أى صورة اراد . وأما القدرة فانها تحصل له بالنور الشارق عليه ، فان الحديد الحسامية إذا أثرت فيها

١ السهروردي : مجموعة الحكمة المشرع السابع ص ٥٠١ - ٥٠٢ .

٢ المصدر السابق : ص ٥٠٢ - ٥٠٣ .

النار تشبه النار وتسمى وتتحرق . فالنفس كذلك من جوهر القدس ، إذا
انفعلت بالنور واكتست لباس الشروق اثرت وفعلت ، فتومىء فيحصل الشيء
بإيمانها ، وتتصور فيقع على حسب تصورهما . فالرجالون يمتالون بالخارق ،
والمستنير الفاضل المحسب للنظام البرىء من الشر يؤثر بتأييد النور لأنه وليد
القدس (١)

ويختتم السهروردى هذا الطريق الاشرافى الملىء بالواصلين بقوله ان المشى
على الماء والهواء والوصول الى السماء وطى الارض فانما يكون لجماعة من
السالكين بشرط ان يكون النور الواصل اليهم على العمود فى مدن الشرق الأوسط
وانما يكون على طريق السالكين ، وينتهى اليه المتبسطون من السلاك ، واما
الفضلاء فلا يلتفتون اليه . وهنا يتهم السهروردى على المشائين ويتهمم بعدم
معرفتهم لهذا الطريق النورى الاشرافى فيذكر انه لا يعلم فى شيعة المشائين من له
قدم راسخ فى الحكمة الالهية اى فقه الانوار (٢) . وقد ورد مثل هذه الاتجاهات
عند السهروردى فى كتابه هياكل النور ، الهيكل السابع (٣) .

(١) السهروردى : مجموعة الحكمة ص ٥٠٢-٥٠٤ .

(٢) المصدر السابق . ص ٥٠٥ .

(٣) السهروردى : هياكل النور ص ٨٥ .

الفصل الرابع
مشكلة اللاهوتيه
ومسألة العلم الإلهي
في فلسفه السهروردي

على الرغم من اعتبار السهروردي شيخ الإشراقين ، حيث تنسم معرفته الله
أو نور الأنوار بالطابع الذوق الإلهامي المباشر الذي يعرف باسم « العلم
الحضوري الاتصالي الشهودي » ، الذي يقوم على الحدس حيث ترتبط فيه الذات
العارفة وتتحد بالموضوع المدرك . على الرغم من هذا ، فإن السهروردي حاول
التدليل على وجود الله ، وليست هذه بدعة عنده ، بل نراها عند غيره من
الإشراقين من أمثال أبي البركات البغدادي وابن طفيل . ويجمع السهروردي في
براهيته بين أدلة المتكلمين والمشائين . وسوف نذكر بسهولة مدى تأثير السهروردي
بآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة فيما يتعلق بصفة العلم التي تعتبر أهم صفات الذات
الالهية ، والتي تحدد الصلة بين الله والعالم . فالسهروردي وإن كان قد أخذ بموقف
المعتزلة باعتبار الصفة والذات شيئاً واحداً ، وأن الصفة ليست معنى زائداً على
الذات ، إلا أنه قد أخذ من الأشاعرة قولهم بأن الله هو الحلة الفاعلية الحقيقية ،
كما أخذ منهم فكرة أن الله يعلم الكليات والجزئيات على حد سواء . كل ذلك
إنما يؤكد استمرار أثر الغزالي في موقفه من المشائين وتكفيره لهم في هذه
المسألة بالذات . كما أننا نراه يأخذ بموقف أبي البركات في اعتبار فكرتي الممكن
والواجب بمعنى المعلول والعلل للتدليل على وجود الله ، وغير ذلك من المواقف التي
تأثر فيها بالمتكلمين والإشراقين السابقين عليه .

فأول ما يقابلنا عند السهروردي الإشراقي ، كعارض للمشائين وخروجه
عليهم ، هو اعتباره المبدأ الأول غير خاضع للتعريف المنطقي بالحد أو بالرسم ،
وذلك لأن نور الأنوار واضح وظاهر في ذاته ، ليس في حاجة إلى من يظهره
أو يوضحه . ومعنى هذا عنده أن الله لا يدرك بالعقل ، ولا بالحواس أيضاً ، كما
سأثبته بالنصوص الواردة عنده . فلنستمع إليه وهو يقول في حكمة الإشراق
« فليكن أن النور هو الظاهر في حقيقة نفسه ، المظهر لغيره ، أي من الموجودات

الجسمية والروحانية، بذاته. وهو أظهر في نفسه من كل ما يكون الظهور زائدا على حقيقة (إشارة إلى كل ما سوى الله)، ولهذا لا يمكن أن يكتسب بحذو أو رسم، ولا أن يعلم بحجة وبرهان لاستحالة أن يدرك الظاهر بما هو أقل ظهورا منه، لوجوب كون المعرف أجلى من المعرف. وإنما يمكن أن يدرك بما هو أشد ظهورا منه. أى يدرك بإشراق نور العقل عليه، إن كان قائما بنفسه، خافيا علينا كنهه ونسنا. فيكون هذا الإشراق بالنسبة إلى نفوسنا كإشراق الشمس إلى أبصارنا فكما أن أبصارنا لا يبصر إلا بإشراق نور الشمس عليه. فكذا نفوسنا لا تدرك ذواتها ولا غيرها أيضا من المجردات إلا بإشراق نور العقل عليها، (١).

كما أنه لا يمكن تعريف الله تعريفا جامعا مانعا، ولا يمكن الإحاطة به عقليا وبطريق غير مباشر، فمن الأولى ألا نشير إليه إشارة حسية، أى لا يمكن إدراكه بالحواس لأنه نور محض على العكس من الأنوار الحسية الملوثة. فإن النور المجرد لا يكون مشارا إليه بالحس، ولا يستلزم ذلك. ولما كان كل نور مشارا إليه، أى إشارة حسية، وإن كانت بالعرض، هو الجسم، فهو نور عارض كنور الشمس والكواكب والنيران وما أشبه ذلك. فإن كان نورا محضا، أى غير عارض فلا يشار إليه أى إشارة حسية، بل إشارة عقلية بصريح العرفان، ولا يحل جسما ولا يكون له جهة أصلا، وإلا كان مشارا إليه كذلك، بل كان نورا عارضا، والتقدير بخلافه (٢).

هذا هو الطريق الإشرافي الشهودى الاتصالى، أما طريق المنطق والبرهان فلا تخرج أدلة الشهودى على وجود الله عن أدلة المتكلمين والمشائين، ويوردها على النحو التالى فى كتبه المختلفة :

(١) الشهودى وردى : حكمة الإشراف ص ٢٩٥

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٠ :

١ - الدليل الأول وهو أنهم استدلال على وجود الله أولاً واجبة الوجود ،
وهو ذائع الصيت عند التكتنيزي والقرابي البركات في إقامتهم مقارنة بين
الله والنفس .

وهكذا يحاول السهروردي إثبات وجود الله عن طريق إيجاب وجود النفس
الناطقة التي تعتبر ظاهرة لذاتها فهي نور قائم . وبما أن النفوس الناطقة خادمة لها
فلا بد لها من مرجح ، ولا توجد لها الأجسام ، إذ لا يوجد الشيء ما هو أشرف
منه (وهذا الموقف يتفق مع مذهب الفلاسفة جميعاً في أن العلة أشرف من
المملول) ، فرجحها لا بد أن يكون أيضاً نوراً مجرداً ، فإن كان واجب الوجود
فهو المزداد ، وإن لم يكن فينتهي إلى واجب الوجود بذاته ، الحى القيوم . فالنفس
إذن قائم دلت على الحى القيوم ، والقيوم هو ظاهر وهو نور الأنوار المجرد عن
الأجسام وعلاقتها ، وهو محتجب بشدة ظهوره ، (١) . كما يذكر أبو البركات
البغدادي ذلك .

٢ - والدليل الثاني يتكرر كثيراً عند المتكلمين والمثابرين ، ولكنه لا يفتقد
موقف أبي البركات في اعتبار فكرتي الوجوب والإمكان كقوة ومطلوب ، فبعد أن
يقسم الوجود إلى واجب ممكن ، يذكر أن كل واحد من الممكنات يحتاج إلى
العلة ، فجميع الممكنات تحتاج لآلة معلول الاتحاد الممكنة ، فيفتقر إلى علة خارجة
عنه ، وهي غير ممكنة وإلا كانت من جملة الممكنات ، فهي إذن واجبة الوجود ،
وكذلك السلسلة المترتبة من علل ومعلولات متناهية ، فتنتهي إلماً لا يمكن
فيجب ، إذ لا وجه للاقتناع (٢) . وهذا ما ذكره أبو البركات البغدادي (٣) .

(١) السهروردي : هياكل النور ص ٦١ — ٦٢

(٢) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٣٣

(٣) أبو البركات : المصباح ج ٣ ص ١٢٣

٣ - ويذكر السهروردي طريقاً آخر من البرهان على واجب الوجود ولا يخرج عن فكرتي الوجوب والإمكان ، وهو أن الهيولى غير واجبة وكذلك الصورة ، وإلا استغنى كل منها عن صاحبه ، ولا يجوز أن يكون شيان كل يجب به وجود الآخر ، فيكون علة لنفسه وعقله ، وذلك محال . فمجموعها وهو الجسم يمكن ومحتاج إلى واجب غير جرمي وإلا عاد الكلام إليه ، والاجتماع واجبة التناهي ، ولا يتركب ذلك الواجب عن أمرين وإلا لكان حاله حال الجسم^(١) . وهذا الدليل مأخوذ من المتكلمين على أساس تناهي وحدوث الأجسام فهي إذن في حاجة إلى علة من نوع آخر غير حادثة وغير متناهية .

٤ - ثم يعرض السهروردي لدلائل الحركة عند أرسطو ، ولكن من الغريب حقاً أن يلقى هذا الدليل منه عدم الاهتمام والاحترام كما هو الحال عند أبي البركات البغدادي ، فيذكر السهروردي أن الحركات ليست بطبيعية للجسم فلها محرك غير متحرك وغير متغير ، فإن أمكن انتهى إلى واجب ، والطريق الأول ، أي طريق الوجوب والإمكان ، أشرف فينظر إلى الوجود فيشهد بالواجب فتعرف الواجب وبه وغيره^(٢) ، وهذا ما قاله المشاؤون .

٥ - ويستمر السهروردي في إيراد الأدلة على وجود الله ، ولكن في ميدان الممكنات الحادثة ، مما يجعلنا نقول بأنه يحاول الجمع بين أدلة المتكلمين والمشاؤون . وهذا الدليل الذي يسرقه السهروردي يقوم على أساس تنزيه الله عن التعريف ، وبأنه لا يقع تحت مقولة ، إذ ما من مقولة إلا وشهد من جزئياتها حادث أو مفتقر إلى مبرز أو محل فيكون ممكناً فيمكن جنسه المخصص ، ففي طبيعة

(١) السهروردي : مجموعة المسكة ص ٣٩

(٢) السهروردي . مجموعة المسكة ص ٣٩ ، أبو البركات . المستبرج ص ٣٢-١٣٣

جنسه الإمكان إذا ما يجب لماهيته لا يمكن بسبب ، فينتج من ذلك أن تكون جميع المقولات ممكنة مفتقرة إلى واجب لا يقع تحتها فيكون وجوداً بحتاً غير متكرر فيحوج التكرر إلى مميز مؤذن بالإمكان (١).

٦ - وقد يستقل السهر وردى بهذا الدليل القائم على أساس النظر في الوجود والعدم . فيذكر أن الموجود ينقسم إلى موجود لذاته وبذاته وهو الأول . حيث أنه موجود بذاته لا بسبب آخر ، ولذاته أي ليس وجوده لشيء غيره كالمحيثات . ثم موجود لذاته لا بذاته . وهو الجوهر المستغنى عن المحل ، فهو من حيث أنه موجود بغيره ليس بوجود بذاته لأن لوجوده سبباً ، ومن حيث أنه ليس كالمحيثات التي وجودها لغيرها فهو موجود لذاته . ثم أخيراً موجود لا لذاته ولا بذاته ، وهو كالعرض فإنه من حيث أن لوجوده سبباً ليس موجوداً بذاته بل بسببه ، ومن حيث أن وجوده للجوهر الذي هو فيه ليس وجوده لذاته بل لغيره (٢) .

وبعد أن برهن السهروردي على وجود الله على طريق المتكلمين والمشائين مما يتعارض مع فلسفته الاشراقية ، نرى السهروردي أيضاً مرة أخرى لا يخرج على المشائين في محاولته إثبات وحدانية الله ، وليس ذلك طريقاً عرشياً ويذكر أنه لو كان في الوجود واجباً لم يمكن الاشتراك بينها من جميع الوجوه إذ لا هـد من مميز ، ولا الافتراق من جميع الوجوه إذ لا بد من الشركة في وجوب الوجود ، فلا بد من اشتراك وافتراق ، فيلزم إمكان المقسم والمقسم وقد فرض واجباً وهذا محال ، وواجب الوجود لا جزء له كما ثبت وإلا صار معلولاً

(١) السهروردي: مجموع الحكمة ص ٢٩

(٢) السهروردي : مجموعة الحكمة ص ٢١٢ — ٢١٣

منكثاً (١) فيشج من هذه ضرورة وجود إله واحد واجب الوجود كما برهن على ذلك المشائون بالطريقة نفسها.

وإذا كان موقف السهروردي من البرهنة على وجود الله يجعله متردداً بين المتكلمين والمشائين ، فإن موقفه من الصفات يجعله قريباً من المتكلمين معسرة وأشاعة وبخاصة صفة العلم الإلهي ، فيرى السهروردي أن صفات الله عين ذاته ، وأنة ليس هناك تعدد في هذه الصفات لأن تعددها يوجب الكثرة في الذات الإلهية ، وهذا هو التوحيد الصفاي . فيذكر أن الصفة لا تنجب بذاتها وإلا لما احتاجت إلى محلها ، فواجب الوجود ليس محلاً للصفات ، ولا يجوز أن يوجد في ذاته صفات لها . فواجب الوجود واحد من جميع الوجوه ، له من كل متقابلين أشرفهما ، وكيف يعطى الكمال من هو قاصر عنه ؟ والحق لا ضد له ، ولا ند له ، ولا ينتسب إلى أين ، وله الجلال الأعلى ، والكمال الأتم والشرف الأعظم والنور الأشد ، ليس يفرض فيحتاج إلى حامل يقوم وجوده ، ولا يشجر فيشارك الجواهر في حقيقته الجوهرية . دلت عليه الأجسام باختلاف هيئاتها ، وهذا هو موقف الغزالي وأبي البركات ، فلو لا تخصيصها لما اختلفت أشكالها ومقاديرها وبصورها وأعراضها وحركاتها ، ومراتب أركان العالم ونظامها . وهذا موجود عند الفلاسفة والمتكلمين ، ولو اقتضت الجسمانية هيئاتها لما اختلفت فيها . (٢) وأهم نقه الثمائية عند السهروردي هو موقفه من صفة الإرادة والقدرة التي جعلت المشائين يقولون بالفيض والصدور المباشر حتى لا يكون مزيج أو تغيير في ذات الله ، فيقول السهروردي أن الأول تعالى ليس بمغير لغيره ما لم يرد ، ويقدر بعد أن لم يقدر (٣).

(١) المصدر السابق . ص ٣٦ — هيا كل النور : ص ٥٩

(٢) السهروردي : هيا كل النور ، ص ٥٩ — ٦٠ .

(٣) المصدر السابق : ص ٦٦ .

وتفصيل ذلك أن الله لما كان لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ، وإذ لا واجب غيره فلا ند له ، ولما كان بزيثا عن الموضوع فلا ضد له ، ولا بعد له فلا جهة ، ولا إشارة إليه إلا بإشارة عقلية ، وهو الوجود البحت فهو الذات كوجود في نفسه ، وهو الواحد المطلق لا متنازع القسمة فيه على الاعتبار ، وهو الخلق فهو أحق بالحقيقة ، وهو الخير المحض باعتبار أنه يتشوق لكل شيء ومنه وجوده ، فالخير المطلق هو الوجود المطلق (١) .

وموقف السهروردي من مشكلة الصفات متردد بين الجانب الاشتراقي والجانب الكلامي الثبوتي . فهو كاشراقي أمام حقيقة لا يمكن وصفها بولا التعبير عنها ، وهو كمتأثر بالمتمككين يثبت الصفات ولكن دون تكثر . فيذكر أن من الميعول قسمين : ذات كما لها بنفسها ، وذات فرض أن جميع ما للأولى بنفسها فلها مع الصفات ، وصريح العقل حاكم بأن الأولى أتم لعدم افتقارها في كما لها إلى زائد ، فالتجردة عن الصفات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما المحفوفة بها بل أكثر فهي أكمل (٢) . ثم يعود فيذكر أن الله تعالى صفات إضافية ، لصفات يازمها الإضافة ، فتكون في نفسها كيفية أو نحوها ، وله صفات سلبية كالقدوسية والفردية والاحدية وهي سلوب لعوارض وقسمة لا تخل بواحدانيته عز سلطانه (٣) .

أما موقف السهروردي من علاقة الله بالعالم ، فانه يشير - كالأشاعرة - إلى أن الله هو الفاعل بذاته وما عداه إشعاع منه ، ونسبة الفعل إلى غيره على سبيل المجاز لا على سبيل الحقيقة . فيذكر أن نور الأنوار لكونه غير متناه قوة وشدة وقاهرا لكل ما دونه من الأنوار

(١) السهروردي : مجموعة الحكمه ، التلويحات ص ٣٧ — ٣٨

(٢) السهروردي : مجموع الحكمه ص ٣٩ — ٤٠

(٣) المصدر السابق : ص ٤٠

هو الفاعل الغالب مع كل واسطة ، والمحصل منها فعلها ، والقائم على كل فيض ، فهو الخلاق المطلق مع الواسطة التي هي أشعة ذاته ، لأنها بالحقيقة شروط الفعل ودون الواسطة ، فهو الفاعل بذاته على الحقيقة ، إذ ماعداه إما شعاع منه ، أو شعاع من شعاع منه . على أنه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره ، لأن نسبة الفعل الى غير نور الأنوار على سبيل المجاز ، لا الحقيقة ، إذ لا مؤثر إلا الله تعالى وتقدس (١) . وهكذا يهدم السهروردي أهم جوانب المشائية في فكرة الوسائط وأنها هي التي تفعل ، ويعترب من الأشاعرة في اعتبار الله هو العلة الفاعلة على الحقيقة ، وكل فعل يصدر عن غيره ، فانما مردء إلى الله على الحقيقة ، ومردء الى الفاعل على المجاز فقط .

ويقف السهروردي من صفة العلم الإلهي موقفاً شعرياً يؤكد أثر الغزالي حتى في الإشراقين ، فيذكر السهروردي - تمثيلاً مع فلسفته الإشراقية التي تتفق مع موقف المتكلمين - أن كل كمال مطلق الوجود من حيث هو موجود لا يمتنع على واجب الوجود ، فيجب له . ولا يكون الكمال المطلق كمالاً من وجه ولقصا من جهة ما يجب له من تكثر وتركب وجسمية ونحوها . وإذا صح العلم الإشراقي لا بصورة وأثر - عكس ما احتج به المشاؤون على علم الله للجزئيات فاستحال ذلك - بل بمجرد إضافة خاصة هو حضور الشيء حضوراً إشراقياً كما للنفس ، فهي واجب الوجود أولى وأتم . فيدرك ذاته لا بأمر زائد على ذاته ، ويعلم الأشياء بالعلم الإشراقي الحضورى . فواجب الوجود مستغن عن الصور وأما الإشراق والتسلط المطلق فلا يعزب عنه شيء ، والأمور الماضية والمستقبلية - بما صورها تثبت عند المديرات السماوية - حاضرة له لأن له الإحاطة والإشراق

على حامل تلك الصور ، وكذا البادىء العقلية . ويستخدم نفس آية المتكلمين المسلمين « لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض » . هذا العلم الحضورى الاشرافى الذى لا يستلزم صورة في ذاته ، لا يلزم تغيرا في نفس واجب الوجود ، إذا بطل بطل الشيء مثلا وبطلت إضافته (١).

وجملة القول أن الأول محيط بجميع الأشياء من دون حاجة له إلى صورة وفكرة وتغير ، وحضور رسوم المدركات عنده لحضور ذواتها ، وإدراكه بذاته حياته ، ولا تزيد حياته على ذاته ، وعلمه وبصره شيء واحد . والصفات التى هى صفات كمال كلها راجعة الى ذاته ، وله صفات سلبية وإضافية ، وأما التكثير في ذاته فممتنع (٢) .

ويعقد السهروردى في « حكمة الاشراف » فصلا طريفا يبطال فيه ما ذهب إليه المشاؤون في علم واجب الوجود وعنايته ، وينافشهم في معنى الابصار فيذكر أن الابصار ليس شرطه انطباع شبح المبصر في الرطوبة الجليدية على ما يراه المعلم الأول والتابعون له ، او خروج شيء من البصر يلاقى المبصرات وهو الشعاع على ما يراه القائلون به . بل يكفى في الابصار عدم الحجاب بين الباصر والمبصر ، إذ عند مقابلة المستنير للعضو الباصر يقع للنفس علم اشرافى حضورى على المبصر فيدركه . فينتقل من هذا الموقف الاشرافى المؤقت الى الجانب الاساسى عنده في نظرية العلم الإلهى فيذكر انه اذا كان عدم الحجاب كافيا في العلم الاشرافى الحضورى ، ونور الأنوار نور محض لا يمكن احتجابه عن ذاته ، ولا احتجاب غيره من الموجودات العقلية والحسية عنه ، فنور الأنوار ظاهر لذاته ، وغيره ظاهر له

(١) السهروردى : مجموع الحكمة ص ٤٨٧ — ٤٨٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٨٨ .

فيكون مدركاً له ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض ، إذ لا يحجبه شيء عن شيء ، فيدرك جميع الأشياء بالاشراق الحضوري الذي هو اشرف انحاء الإدراك ، لا يصور في ذاته فيتكسر ذاته المقدسة وجهاً له لكونه ، فاعلا وقابلاً (١) .

وخلاصة القول الحق عند السهروردي هو مذهب أهل الذوق والكشف من من الحكام المتأهلين على حسب قاعة الاشراق ، ومؤداها ان علم الله بذاته هو كونه نورا لذاته وظاهراً لذاته . وعليه بالأشياء كونها ظاهرة له على سبيل الحضوري الإشرافي ، وإما بأنفسها كإعيان الموجودات من المجردات والماديات وهذا رد صريح على المشائين ، وصورها الثابتة في بعض الأجسام كالفلكيات او متعلقاً بآثار الجوارث الماضية والمستقبلية الثابتة في النفوس الفلكية من غير تغيير في نفسه (٢) .

(١) السهروردي . حكمة الاشراق ص ٢٥٨

(٢) المصدر السابق : ٣٦٢ — ٣٦٥

الباب الرابع

قصة حي بن يقظان
في الفكر الإسلامي

الفصل الأول
حي بن يقظان
عند ابن سينا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب ، وبعد فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شرح قصة حى بن يقظان هزم لجأجى فى الامتناع وحل عقد عزمى فى الماطلة والدفاع فأنقذت لمساعدتكم — وبالله التوفيق ، .

إنه قد تيسرت لى حين مقامى ببلادى (برزة) ، برفقائى إلى بعض المنزهات المكتشفة لتلك البقعة فبينما نحن تتطاوف إذ عن لنا شيخ بهنى قد أوغل فى السن وأجنت عليه السنون وهو فى طراءة العزم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن وما عليه من المشيب إلا زواء من يشيب — فنزعت إلى مخاطبته وانبعثت من ذات نفسى لمدخلته وبجوارته ، فملت برفقائى إليه فلما دنونا منه بدأنا هوباً بالتحية والسلام وأقترن من لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى منبأاته غن كنه أنحواله واستغلامه سنة وضاعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال أما اسمى ونسبى فحى بن يقظان وأما بلدى فتدنية بيت المقدس وأما حرفتى فالسياحة فى أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهى إلى أبى وهو حلى وقد عطوت منه ثقاتيخ الغلوم كلها فهدانى الطريق السالكة إلى نواخى العالم حتى زويت بشياحتى آفاق الأقاليم ، فلما زلنا نظارحه المسائل فى الغلوم ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة فرأيت من أصابته فيه ما قضيت له آخر العجب وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا إلى خبرها فقال : « ان علم الفراسة لمن الغلوم التى تنقد عائدتها تقدأ فيغلن ما يسره كل من سنجيته فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه وان الفراسة لتدل منك على عفو من الخلاق ومتش من الطين وموات من الطبائع واذا مستك يد الإصلاح أتقنتك ، وان خرطك العار فى سلك الذلة انخرطت وحولك هؤلاء الذين لا يبرخون عنك انهم لرفقة سوء ولن تكاد تسلم عنهم

وسيفتنوك أو تكتنفك عصمة وانرة وأما هذا الذى أمامك فباهت مهذار يلفق
الباطل تلقيا ويختلق الزور اختلاقا ويأتيك بأنباء ما لم تزوده قد درن حقها بالباطل
وضرب صدقها بالكذب على أنه هو عينك وطليحك ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب
عن جنابك وغرب من مقامك وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله والتقاط
صدقته من زوره واستخلاص صوابه من غواشى خطئه ، إذ لا بد لك منه قربا
أخذ التوقيق بينك ورفعك عن محيط الضلالة وربما أوقفك التحسين وربما غرك
شاهد الزور وهذا الذى عن يمينك أهوج ، إذا انزعج هائج لم يقمعه النصيح ولم
يطأطئه الرفق كأنه نار فى حظيب ، أو سيل فى صيب أو قزم مغتلم أو سبع جائر
وهذا الذى عن يسارك فقد رشره قزم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب ، ولا يسد
غرثه إلا الرغام ، لعقة لحسة طعمة خرصة كأنه خنزير أجميع ثم أرسل فى الجبل
ولقد ألصقت يا منسكين بهؤلاء الصاقا لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد
لم يطأها أمثالهم وإذلات حين تلك الغربة ولا يحيص لك عنهم فلتطلبهم منك وليغلبهم
سلطانك ، وإياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن
الإيالة وسمنهم سوم الاعتدال فانك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم
ولم يركبوك ومن توافق خيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الارض
النهن تزبزه زبرا فتكسره كسرا وأن تستبرج غلواء هذا التائه العسر بخلا به
هذا الارض الملق فتخفضه خفضا ، وأما هذا المموه المتحرص فلا تحتاج إليه أو
يأتيك موثقا من الله غايظا فهنا لك صدقة تصديقا ولا تحجم عن اصاخة اليه لما ينيه
إليك وإن خطب فانك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثنائه وتحقيقه به ، فلما
وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولى مبادرا إلى تصديق ما فرهم به فلما استأنفت
فى امتحانهم طريقة المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم ، وأبنا فى مزاولتهم
ومقاساتهم فتارة لي اليد عليها وتارة لها على والله تعالى المستعان على حسن مجاورته .

هذه الرفقة إلى حين الفرقة — ثم إنى استهديت غذا الشيخ سبيل السياحة استهداء
حريص عليها مشوق اليها فقال إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتى لمصدود
وسبيله عليك وعليه لمصدود أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه
فاقنع بسياسة مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً فتى تجردت للسياسة
بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم وإذا حنت نحوهم انقلبت اليهم وقطعتنى
حتى يأتى لك أن تقول براءتك منهم ، فرجع بنا الحديث الى مساء لته
عن اقليم اقليم بما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره فقال لى ان حدود الأرض ثلاثة —
حد يحده الخافقان وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة
يجل ما يحتوى عليه وحدان غريبان — حد المغرب وحد قبل المشرق ولكل واحد
منها صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد يحجرون لن يعدوه إلا الخواص
منهم المكتسبون منه ثم يأتى للبشر بالفطرة وما يفيدها الاغتسال فى عين
خرارة فى جوار عين الحيوان الزاكدة إذا هدى اليها السامح فتطهر بها وشرب
من فرائها سرت فى جوارحه منه مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام ولم يترسب
فى البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف ولم تدهمه الزبانية مدهمة الى الهاوية
فاستزدناه شرح هذه العين فقال سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية
القاص فلا يطيع عليها الشارق فى كل سنة الى أجل مسمى أنه من خاضها
ولم يحجم عنها أفضى الى فضاء غير محدود قد شحن نوراً فيعرض له أول شيء
عين خراة تدهنراً على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يرجح
الى الغرق وتقم لك الشوائق غير منصب حتى تلخص الى أحد الحدين المنقطع
عنها ، فاستخبرناه عن الحد الغربى لمصاوبة بلادنا اياه فقال ان بأقصى المغرب
بحراً كبيراً حامئاً قد سمى فى الكتاب الإلهى عيناً حائمة وان الشمس تغرب
من تلقائها وعند هذا البحر من اقليم غامر فأت التحديد وحيه لا عمار له الا غرباء

يطرؤون عليه والظلمة معتكفة على أديمه، وإنما يتمحل المهاجرون اليه لمعة نور
 منها جنحت الشمس للوجوب وأرغفه سبخة كلبا أهلت بعمار نبت لهم
 قابتنى بها آخرون، يعمرّون فينهار وينون فينهال وقد أقام الشجار بين أهله بل
 القتال فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء
 تبتغى فراراً، فلا يستخلص الا خساراً وهذا ديدنهم لا يفترّون وقد تطوق
 هذا الاقليم كل حيوان ونبات لكنها اذا استقرت به ورعته وشربت من مائه
 غشيته غواش غريبة من صورها فترى الإنسان فيها قد جلله مسك ببيعة ونبت
 عليه أثيث من العشب وكذلك حال كل جنس آخر فهذا اقليم خراب سبخ
 مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستجير البهجة من مكان بعيد وبين هذا
 الاقليم وإقليمكم أقاليم أخرى لكن وراء هذا الاقليم عما يلي محط أركان السماء اقليم
 شبيه به في أمور منها أنه صنف غير أهل الا من غرباء واغلين ومنها أنه
 يسترق النور من شعب غريب وان كان أقرب الى كوة النور من المذكور قبله ومن
 ذلك أنه مرسى قواعد السماويات كما أن الذى قبله مرسى قواعد هذه الأرض
 ومستقر لها لكن العماره في هذا الاقليم مستقرة لامغاضبة بين واربدها للبحاط ولكن
 أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غالباً فأقرب معامره منا بقعة سكنها أمة
 صغار الجثث حثاث الحركات ومدنها ثمان مدن ويتلوها بملكة أهلها أصغر جثثاً
 من هؤلاء وأثقل حركات يلهمجون بالكتابة والنجوم والنيرانجات والطلسمات
 والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة مدنها تسع ويتلوها وراءها بملكة أهلها
 متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرؤون من الخمول لطاف لتعاطى
 المازهر مستكثرون من ألوانها تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الاحسام والخبث
 فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه ومدنها ثمان مدن . ويتلوها بملكة قد زيد لسكانها
 بسطة في الجسم ودعوة في الحسن ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة

الجدوى ومقاربتهم مؤذية ومدنها خمس مدن . ويتلوها بمملكة تأوى إليها أمة
يفسدون في الأرض حجب إليهم الفتك والسفك والاعتقال والمثل مع طرب وطو
يالكهم أشقر مغرى بالنكب والقتل والضرب وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها
بالمملكة الحسنى المذكور أمرها قد شغفته حبنا ومدنها سبع مدن . ويتلوها بمملكة
عظيمة أهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهز جهاز الخير إلى كل
قطر واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد وبذل المعروف إلى من علم وجهل .
وقد جنى حظه من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن ويتلوها بمملكة كبيرة
يسكنها أمة غامضة الفكر مولدة بالشر فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد
وإذا وقعت بطائفة لم تطرفها طروق مشهور بل توختها بسيرة الداهى المنكر لا
تعجل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناسة فيما تأنى وتثر ومدنها سبع مدن ويتلوها
بمملكة كبيرة منتزحة الأقطار كثيرة الغنم بقعة لا يتعدنون إنما قرارهم قاع
صفصف مفصول بأثنى عشر حدا فيها ثمانية وعشرون محطا لا تخرج طبقة
منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم فسار عنه إلى خلافتها
وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتردد فيها ويلبها بمملكة لم يدرك ألقها إلى
هذا الزمان لا مدن فيها ولا كور ولا ياوى إليها من يندركه البصر وعمارها
الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر وليس
وراءها من الأرض مغمور فهذان الأفلان بها يتصل الأرضون والسموات
ذات اليسار من العالم التي هي المغرب فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لك
أقليم لا يعمره بشر بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر إنما هو بر رجب ويم غمر
ورياح نجوسة ونار مشبوبة وتجوزه إلى إقليم تلقاء فيه جبال راسية وأنهار
ورياح مرسله وغيوم هاطلة وتجذ فيها العقيان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة
أجناسها وأنواعها إلا أنه لا ناب فيه ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بمناخلا

ذكره الى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مشمرة وغير مشمرة محبة ومبذرة
لا نجد فيه من يضيء ويضفر من الحيوان وتتعداه الى إقليم يجتمع لك ما سلف
ذكره الى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها
الا أنه لا أنيس فيه وتخلص عنه الى عالمكم هذا وقد دلتم على ما يشتمله عيانا
وسماعا فإذا قطعت سمت المشرق وجذبت الشمس تطلع بين قرني الشيطان فإن
للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير والامة السيارة منها قبيلتان قبيلة في خلق
السباع وقبيلة في خلق البهائم وبينها شجار قائم وهما جميعا ذات اليسار من
المشرق ، وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق لا تنحصر
في جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة فمنها خلق
لمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة كإنسان يطير وأفموان له رأس خنزير ومنها
خلق هو خداع من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو فرد رجل
إنسان وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان ولا يبعد أن يكون
التماثيل المختلطة التي يرقها المصورون منقولة من ذلك الإقليم ، والذي يغلب
على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خسا للبريد جعلها أيضا مسالح لمملكته
فهنالك يختطف من يستهوى من سكان هذا العالم ويستثبت الاخبار المنتهية منه
ويسلم من يستهوى الى قيم على الخسة مرصد يباب الإقليم ومعهم الاتباء في كتاب
مطوى محتوم لا يطلع عليه القيم انما له وعليه أن يوصل جميعه الى خازن
يعرضه على الملك وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن وما آلاتها فسيحتفظها خازنا
آخر وكلما استأثروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره تناسلوا
على صورهم مزاجا منها واخراجا اياها . ومن هذين القرنين من يسافر الى
إقليمكم هذا فيخشي الناس في الانفاس حتى تخلص الى السواء من القلوب فاما
القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين فانه يربص بالإنسان طروا

أذى معتباً عليه فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاء والإيذاء .
فيرى الجور في النفس ويبعث على الظلم والخشم وأما القرن الآخر منها فلا يزال
يناجى بالإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل . والفجور اليه
وتشويقه اليه وتحريضه عليه قد ركب ظهر الججاج واعتمد على الإلحاح حتى
يجره اليه جراً وأما القرن الطيار فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى ويصور
لديه حسن العباداة للمطبوع والمصنوع ويساود سر الإنسان أن لا نشاة أخرى
ولا عاقبة للسوإى والحسنى ولا فيوم على الملكوت وان من القرنين لطوائف
تصاقب حدود اقليم وراء اقليمكم تعمده الملائكة الأرضية تهدي بهدى الملائكة
قد نزع عن غواية المردة وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين فأولئك اذا
خالطوا الناس لم يعشوا بهم ولا يضلواهم ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم وهي جن
وحن ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل في أقاليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض
اقليم سكنته الملائكة الأرضيون واذا هم طبقتان طبقة ذات اليمين وهي علامة
أمارة وطبقة تحاذيها ذات اليسرة وهي مؤتمرة عمالة والطبقتان تهبطان الى أقاليم
الجن والإنس هويًا وتمنعان في السماء رقبًا ويقال ان الحفظة الكرام والكاتبين
منها وان القاعد مرصد اليمين من الأمارة واليه الإملاء والقاعد مرصد اليسار
من العمالة واليه الكتاب ومن وجد له الى عبور هذا الإقليم سبيل خلص
الى ما وراء السماء خواصا فله ذرية الخلق الأفام ولهم ملك واجد . مطاع فأول
حدوده معمور بخدم الملكهم الأعظم عاكفين على العمل المقرب اليه زلفى وهم
أمة بررة لا تجيب ذاعية نهم او قرم او غلة او ظلم او حسد او كسل قد وكلوا
بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه وهم خاضرة متمدنون ياوون الى
قصور مشيدة وابنية سرية تنوف في عجن طينتها حتى انعجن مالا يشاكل طينة
اقليمكم وانه لا يجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطل أمد بلائه وقد املى

لهم في أعمارهم وأنسئ في آجالهم فلا يحرمون دون أبعد الآماد ووتيرتهم عمارة
 الربض طائعين وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم مصرعون على خدمة المجلس
 بالثول وقد صحتوا فلم يتبدلوا بالاعتمال واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق
 المجلس الأعلى والخفوف حوله وامتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصالي فيه
 وحلوا تحلية اللطف في الشئائل والحسن والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات
 والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة وضرب لكل واحد منهم حد محدود
 ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك فكل من عذاه يرتفع
 عنه أو يسمح نفسه بالقصور دونه وأدناهم منزلة من الملك وأخذ هو أبوهم وهم
 أولاده وحفدته وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه ومن غرائب أحوالهم
 أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة
 فهو أسبق منه وأشد بهجة وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء والملك أبعدهم
 في ذلك مذهباً ومن عزاه إلى عرق فقد زل ومن ضمن الوقاء بمدخه فقد هذى
 قد غات قدر الوصاف غن وصفه وحادث عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها
 إلا بتباين أعضاء بل كله لحسنه وجه ولجوده يد يعني حسنه آثار كل حسن
 ويحقر كرمه نفاسة كل كرم ونقى هم بتأمله أحد من الخافين حول بساطه غرض
 الدهش طرفه فأب خسيراً يكاد بصره يخطف قبل النظر إليه وكان حسنه حجاب
 حسنه وكان ظهوره سبب بطونه وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو انقبت
 يسيراً لاستعلنت كثيراً فلما أمضت في التجلي احتجبت وكان نورها حجاب نورها
 وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه لا يرضن عليهم بلقائه وإنما يوتون من
 دنوقاهم دورن ملاحظته ولأنه تسمح فياض واسع البر غير النائل رغب
 الفناء عام العطاء من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة ولا يلفقه عنه غمرة
 ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيثقلواهم من فواضله فما ينوونهم ويشغزهم احتقار

متاع إقليمتكم هذا فاذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون .

قال الشيخ حى بن يقظان لولا تعزى بى إليه بمخاطبتك منبها إياك لكان لى به
شاعل عنك وإن شئت اتبعتنى إليه والسلام .

تمت رسالة حى بن يقظان

بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه

وعلى آله وأصحابه

الفصل الثاني

رسالة حي بن يقظان
عند ابن طفيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلم ، الحكيم الأحكم ،
الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الحليم الأحلم ، الذي علم بالقلم ، علم الإنبيان
ما لم يعلم ، ود كان فضل الله عليك عظيما ، أحمده على فواضل النعماء وأشكره على
تتابع الآلاء . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده
ورسوله صاحب الخلق الطاهر والمعجز الباهر والبرهان القاهر والسيف الشاهر
صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أئمة المهتمم العظام وذوي المناقب
والمعالم وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليما كثيرا .

سألت أيها الأخ الكريم الصفي العظيم — متحك الله البقاء الأبدى وأسعدك
السعد السرمدي — أن أدب إليك ما أمكنتي به من أسرار الحكمة المشرقية التي
ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا ، فأعلم أن من أراد الحق الذي
لا يخبى فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها .

• • •

وصف الحالة التي شعر بها ابن طفيل

ولقد حركني سؤالك خاطرا شريفا أفنى بي - والحمد لله - إلى مشاهدة
حالات لم أشهدها قبل وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا تصفه لسان ولا
يقوم به بيان لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما . غير أن تلك الحال
لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى
إلى جد من جدورها أن يكتفم أمرها أو يخفي سرها بل يهتز به من الطرب والنشاط

والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها بحملة دون تفصيل وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : سبحان ما أعظم شأنى . وقال غيره : أنا الحق . وقال غيره : ليس فى الثوب إلا الله .

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمه الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان ممن لست أذكره فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر
ولمّا أدبته المعارف وحذقته العلوم :

• • •

واقطر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل كلامه فى صفة الاتصال فإنه يقول : إذا فهم المعنى المقصود من كتابة ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة فى رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى فى رتبة يرى نفسه فيها مبيناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات أخرى ليست هيولانية وهى أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية بل هى أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية بل هى أحوال من أحوال السعداء خليفة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده .
وهذه الرتبة التى ينتهى إليها أبو بكر ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى . ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها .

• • •

وأما الرتبة التى أشرنا إليها نحن أولاً فهى غيرها وإن كانت أياها بمعنى أنه

لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لانسبيه قوة الا على المجاز اذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . وهذه الحال التى ذكرناه وحركتنا سؤالك الى ذوق منها هى من جملة الأحوال التى نبيه عليها الشيخ أبو على حيث يقول : « ثم اذا بلغت به الإرادة والريضة حداً ما عنت له خلصات من اطلاع نور الحق لذينة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن فى الارتياض ثم انه ليوغل فى ذلك حتى يغشاها فى غير الارتياض فكما لمح شيئاً عاج منه الى جنات القدس فيذكر من أمره أمراً فيغشاها غاش فيكاد يرى الحق فى كل شيء . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكونية ، ، فيصير المخطوف مألوفاً والوميض شهاباً بينا وتحصل له مصارفة مستقرة كأنها صعبة مستمرة . الى ما وصفه من تدرج المراتب وانتهائها الى النبيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق ، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى . ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له فى هذه الرتبة نظر الى الحق ونظر الى نفسه وهو بعد متردد ثم انه لينيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لا لحظة وهناك يحق الوصول ، .

فهذه الأحوال التى وصفها انما أراد بها أن تكون له ذوقاً لأعلى سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج ، وإن أردت مثلاً يظهر لك به الفرق بين ادراك هذه الطائفة وادراك سواها فتخيل حال من خلق مكفوف البصر الا أنه جيد الفطرة قوى الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر فنشأ منذ كان فى بادية من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسبكك المدينة ومساكنها وديارها وأسواقها بما له من

ضروب الإدراكات الآخر حتى صار يمشى في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة .

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقد ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر وهما . . . زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة ، فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأول والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبو بكر أنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده . . . وحال الناظر الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنجهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا أنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية .

وقد خرج بنا بالكلام إلى غير ما حركتنا إليه بسؤالك بعض خروج بحسب ما دعت الضرورة إليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يمد أحد غرضين .

١ - لما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والخطور في طور الولاية فهذا إنما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالته حقيقة وضار من قبيل القسمة الآخر النظرى لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم من الطرقات المستقيم وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهنى لم تزل وإنما كان

كذلك لأنه أمر لا نهاية له في خضرة متسعة الاكتاف ، حيلة غير محاط بها .

٢ - والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك لن يتعدى أحدهما هو ان تبغى التعريف بهذا الامر على طريقة اهل النظر . وهذا - اكرمك الله بولايته - شيء يحتمل ان يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه اعدم من الكبريت الاحمر ولاسيا في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من القراءة في حد لا ينظر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا فإن الملة الخيفية والشريعة الحمديّة قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه . ولا تظن ان الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ولا أن أحدا من أهل الأندلس كتب فيه شيئا فيه كفاية وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتحة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أغمارهم بعلوم التعاليم وتبلغوا فيها مبلغا رفيعا ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال فكان فيهم من قال :

برح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيها من مزيد

« حقيقة ، يعجز تحصيلها و « باطل ، تحصيله ما يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ . غير أنه شغله الدنيا حتى اخترعته المنية قبل ظهور خرائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه « في النفس ، و « تدبير المتوحد ، وما كتبه في المنطق وعلم

الطبيعة . وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلطة وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في رسالة الاتصال ، ليس يعطيه ذلك القول عطاء يينا إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الآكل ولو اتسع له الوقت ما لتبديلها . فهذا هذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته فلم نر له تأليفاً .
وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق وماورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك فقد أثبت في كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريفة بعد الموت في آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ثم صرح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة ثم وصف في شرح « كتاب الاخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما أن تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » ، فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النوبة وانها يزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

• • •

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعير عما فيها

وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا حجة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبترأة كتب أرسطوطاليس ظمـر له في أكثر الأمور أنها تنفق وإن كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو . وإذا اخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لفسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال حسبما فيه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

• • •

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تتحللها ، ثم لأنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهاافت » إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب « الميزان » : « ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع » ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمنصيح بالأحوال » : « ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية وان أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث » وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام .

١ — رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — رأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣٠ - ورأى أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو
شريكة في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث
لكفى بذلك نفعا . فإن من لم يشك لم ينظر . ومن لم ينظر لم يضر . ومن لم
يضر بقي في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة الشمس ما يخفيك عن زحل

فهذه صفة تعليمه وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف
عليها ببصيرة نفسه أو لإمام سمعها منه ثانيا أو من كان معدا لفهمها فائق الفطرة
فهو يكتفى بأيسر إشارة . وقد ذكر في كتاب الجوهر ، أن له كتباً مضمونا
بها على أهلها وأنه ضمنها جريح الحق .

ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء أبداً وصلت كتب يوعم بعض الناهين
أنها هي تلك المضمون بها وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب
المعارف العقلية ، وكتاب الذوق والتسوية ، و مسائل مجموعة ، وسوانحها .
وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف
على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة .

وقد يوجد في كتاب المقصد الأسنى ، ما هو أغضب بما في تلك . وقد
صرح هو بأن كتاب المقصد الأسنى ، ليس مضمونا به فيلزم من ذلك أن هذه
الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها .

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب المشكاة ، أمراً
عظيماً أوقعه في مهزلة لا يخلص له منها وهو قوله : بعد ذكر أخصاف المحجوبين

بالأنوار ثم انتقله إلى ذكر الواصلين .. لأنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا .

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد بمن سعد السعادة القصبوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة .

لكن كتبه المضمون بها المشتعلة على عدم المكاشفة لم تصل إلينا .

• • •

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذى انتهينا إليه وكان مبلغا من العلم يتبع كلامه وكلام الشيخ أبى على وصرف بعضها إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجد نامة الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة . وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا وتعين علينا أن تكون - أيها السائل - أول من أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاه صفائك .

غير أننا إذا ألقينا إليك بنائيات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مبادئنا معك لم يفدك ذلك شيئا أكثر من أمر تقليدى يحمل هذا إن أنت جئت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة لا بمعنى أننا نستحق أن يعقل قولنا .

وانه نحن ألا نرضى لك هذا المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها إذ هي غير كافية بل الحاجة فضلا عن القوز بالعلو الدرجات وإنما نريد أن نحمالك على المسا لك التى قد تقدم علينا سابقا ونسبح بك فى البخر الذى قد عوانا أول الحق يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتحقق فيه خبره ونفهمك كل ما يتحققناه وتستغنى عن ربط معرفتك بما عن قلناه .

وهذا يحتاج الى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشرائع
واقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك
التشمير في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتسال بركة مسعاك وتكون
قد ارضيت ربك وارضاك وأنا لك حيث تريده من أملك وتطمح اليه بهمتك
وكليتك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وآمنها من الغوائل
والآفات وإن عرضت الآن الى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول
الطريق فأنا واصف لك قصة حى بن يقظان ، وأبسال وسلامان ، اللذين
سماهما الشيخ أبو على . ففى قصصهم عبرة لأولى الألباب ، و ذكرى لمن
كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .



ذكر سلفنا الصالح — رضى الله عنهم — أن جزيرة من جزر الهند التى تحت
خط الاستواء وهى الجزيرة التى يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب وبها شجر
يثمر نساء وهى التى ذكر المسعودى أنها جزيرة الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل
بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً وإن كان ذلك على
خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل ما فى
المعمورة الإقليم الرابع فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط
الاستواء عبارة لما نفع من الموانع الأرضية فلقولهم أن الإقليم الرابع أعدل بقاع
الأرض الباقية وجه وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد
الحرارة ، كالذى يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه ، وذلك أنه
قد تبرهن فى العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقة
الأجسام الحارة والإضاءة وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا مكثفة .

بشيء من هذه الأمور المزاجية وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة
 أتم القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ويلبها في قبول ذلك الأجسام
 الكثيفة غير الصقيلة . فاما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا
 تقبل الضوء بوجه وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ولم يذكره من تقدمه .
 فإذا تم وصحت هذه المقدمات فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما
 تسخن الأجسام الحارة أجساماً آخر تماسها لأن الشمس في ذاتها غير حارة
 ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة ولا على حالة واحدة في وقت شروق
 الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها . وأحوالها في التسخين والتبريد ظاهرة
 الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا للشمس أيضاً تسخن الهواء أولاً ثم تسخن
 بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء . وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن
 ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر أسخن كثيراً من الهواء الذي يبعد
 منه علواً فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير فإن
 الحرارة تتبع الضوء أبداً حتى أن الضوء إذا أفرط في المرآة المقعرة أشعل
 ما حاذها وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية أن الشمس كروية الشكل
 وأن الأرض كذلك وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً وإن الذي يستضيء
 من الأرض بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها وأن هذا النصف المضيء من الأرض
 في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه لأنه أبعد المواضع من الظللة عنه
 محيط الدائرة ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر وما قرب من المحيط كان أقل
 ضوءاً حتى ينتهي إلى الظللة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض
 قط وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين
 فيه وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فإن كان الموضع ما تبعد
 الشمس فيه عن مساماة رؤوس أهله كان شديد البرودة جداً وإن كان مما تدبر

فيه المساواة كان شديد الحرارة وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان . وهي في سائر العوام ستة أشهر يخبئونها منهم وستة أشهر شمالاً منهم ، فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط . وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة .

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله وإنما نبيناك عليه لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقرة من غير أم ولا أب فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن دعي بن يقظان ، من جملة من تكون في تلك البقرة من غير أم ولا أب ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك فقال :

لأنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكفاف كثيرة القوائد عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الألفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر ، ففضلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد لها كفلاً . وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها متراً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في رؤسهم ثم لأنها حملت منه فوضعت طفلاً . فلما خافت أن يفتضح أمرها ويتكشف سرها وضعت في تابوت أحكت زمه بعد أن أروته من الرضاع وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر وقلها يحترق صباغة به وخوفاً عليه ثم لأنها ودعته ، وقالت :

يا اللهم إني قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكفلت به حتى تم واستوى وأنا قد سلمته إلى لطفك ، ورجوت له فضلك خوفاً من هذا الملك العشوم الجبار العنيد . فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين .

ثم قذفت به في النيم فيصادف ذلك جرى الماء بقوة الماء فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها .

وكان المثلث يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام . فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة مستورة عن الرياح والمطر مخجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت وتميل إذا غربت . ثم أخذ الماء في التقص والجزر عن التابوت الذي فيه الطفل وبقي التابوت في ذلك الموضع وعلت الرياح بهبوب الرياح ، وتراكت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت ، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهي إليها . وكانت مسامير التابوت قد قلقت وألواحه قد اضطربت عند رمى الماء إياه في تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة فوق صوتته في أذن ظبية فهدت طلائها ، خرج من كناسه فحملة العقاب . فلما سمعت الصوت ظنته ولدها فتبعته الصوت وهي تتخيل طلائها حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويشن من داخله حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنت الظبية وحنّت عليه ورثمت به وألقته حلتها وأروته لبنا سائغا . وما زالت تتمهده وتربيته وتدفّع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد .

ونحن نصف هنا كيف تربي وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم .

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطننا من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب

باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان فتمحضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينها حجاب رقيق مملوءة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يحسب انفصاله عنه عند الحس وعند الحق إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم .

فن الأجسام ما لا يستضاء به وهو الهواء الشفاف جداً ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف في قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها . ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها .

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخروط حدثت فيها النار لإفراط الضياء وكذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى فياض أبداً على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد وهو الجمادات التي لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً وهي أنواع الحيوان وهي الصقيلة في المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ومثلها وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح

أنه يحسكى الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : « إن الله خلق آدم على صورته ، فان قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبجات نورها كل ما أدركته كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين وهذا كله مبين في مواضعه الثلاثة به . فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق .

قالوا ، فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث فرارات بينها حجب لطيفة ومسالك نافذة وامتلاّت بمثل ذلك الهوائى الذى امتلاّت منه القرارة الأولى إلا أنه ألطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التى خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها . وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليها إلى الروح الأول بالقرارة الأولى .

وتكون أيضا بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة ملوءة جسما هوائيا إلا أنه أغلظ من الأوّين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة أول ما تخلق من تلك المتخمرة الكبرى على الترتيب الذى ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين حاجة استخدام وتسخير والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة الرؤوس إلى الرئيس والمدير إلى المدير وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا رؤوس .

وأحدهما وهو الثانى أتم رئاسة من الثالث فالأول منها لما تعلق به الروح

واشتدَّت حرارته تشكُّل: بشكل النار الصنوبري وتشكُّل أيضاً الجسم الغليظ المحدق به على شكله وتكون لجناً صلباً وصار عليه غلاف صفاقي يحفظه .

وسمى العضو كانه قلباً واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات الى شيء يمدّه ويغذوه . يخلف ما تحلل منه على الدوام ولا لم يطل بقاؤه واحتاج أيضاً الى أن يحس بما يلائمه فيجذب به وبما يخالفه فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى .

وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ، واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدّهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بحملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم لم يغادروا من ذلك شيئاً الى أن كل خلقه وتمت أعضاؤه وحصل في حدهم خروج الجنين من البطن واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية الجليلة للجلدة بدنه وغيرها فلما كمل واشتقت عنه تلك الأغشية بشبه المخاض وتصدع باقى الطينة إذ كان لحقة الحفاف .

ثم اشتغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه قلبته « ظبية » ففقدت طلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا المربع وما وصفته الطائفة الأولى في معنى البرنية فقالوا جميعاً : إن الظبية التي تكفلت به وافقت خصبا ومرعى أثيباً ،

فكثرت لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تيمد عنه الا لضرورة الرعى . والف الطفل تلك الظبية حتى كانت بحيث اذا هى أبطأت عنه اشتد بكأوه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية الى ان تم له حولان وتدرج في المشى واثر فكان يتبع تلك الظبية وكانت هى ترفق به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مشمر فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر وكسرتة له بطواحينها ومتى عاد الى اللبن ارضته ومتى ظمى الى الماء اوردته ومتى ضحا ظلمته ومتى خصر ادفأته واذا جن الليل صرفته الى مكانه الاول وجللته بنفسها وبريش كان هناك مما ملء به التابوت اولا في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدوها ورواحها قد انفها ررب يسرح ويعيش ويبيت معها حيث مبيتها .

فما زال الطفل مع الظبي على تلك الحال يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينها وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان مما كاة شديدة لقوة انفعاله لما يريد ، وأكثر ما كانت محاكاة لأصوات النباء في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع إذ للحيوانات فى هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ولم تنكره ولا أنكرها . فلما ثبت فى نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض .

وكان فى ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية والأوبار والأشعار و (أنواع) الريش وكان يرى ما لها من مرعة الدود وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمداغمة من ينازعها مثل القرون والأنياب والخوافر والصياصى والمخالب .

ثم يرجع إلى نفسه فيرى ما به من العرى وعدم السلاح وضعف العدو ،
وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه
عليها فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ولا الفرار عن شيء منها يرى أترابه من
أولاد الظباء . قد نبت لها قرون ، بعد أن لم تكن وصارت قوية بعد ضعفها
في العدو . ولم ير لنفسه شيئا من ذلك فكان يفكر في ذلك ولا يدرى ما سيبه .
وكان ينظر إلى ذوى العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شيئا فيهم . وكان
أيضا ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة ، أما مخرج
أغاطة الفضلتين فبالأذنان وأما مخرج أرقها فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت
أيضا أخفى قضبانها منه فكان ذلك كله يكر به ويسوؤه . فلما طال همه في ذلك كله
وهو قد قارب سبعة أتوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه
اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من
الخصوص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا
يسيرا حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط عنه فما زال يتخذ غيره ويخفف
بعضه ببعض طاقات مضاعفة وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل
حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصيا سوى أطرافها وعدل متنها .
وكان يمشي بها على الوحوش المنازعة له فيحمل الضعيف منها ويقاوم القوى منها
فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ورأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها إذ
أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما
أراد من الذئب والسلاح الطبيعي .

وفي خلال ذلك قرعرع وأربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد
الأوراق التي كان يستتر بها .

فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميته ليعلقه على نفسه إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحاي ميتها وتقر عنه فلا يتأني له الإقدام على ذلك الفعل إلى أن صادف في بعض الأيام نسرا ميتا فهدى إلى نيل أمله منه واغتم الفرصة فيه إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه وقطع جناحية وذنبه صحاحا كما هي وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرتة وما تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك سترا ودفئا ومهابة في نفوس جميع الوحوش حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الغلبة التي كانت أرضعته وربته فإنها لم تفارقه ولا فارقها إلى أن أسنت وضعفت فكان يرتادها المراعى الخصبه ويحتوي لها الثمرات الحلوة ويطعمها .

وما زال الهزال والضمف يستولى عليها ويتوالى إلى أن أدركها الموت فسكنت حركاتها بالجملة وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة جزع جزعا شديدا وكادت نفسه تفيض أسفا عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادت أن تجيبه عند سماعه ويصيح بأشد ما يقدر عليه فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيرا .

فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه ، وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك ، لأنه كان يرى أنه إذا أغمض عينيه أو حجبها بشيء لا يبصر شيئا حتى يزول ذلك

العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل أصبعيه في أذنيه وسدّهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها فإذا أزيلت تلك العوائق عادت الأفعال .



فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان مستكن في باطن الجسد وأن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة وشمات العطلة وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه .

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمته لا تجويف فيها إلا القحف والمدر والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي به تلك الصنمة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة إذا كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضاً إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو في صدره ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر ممارستها فيأتي له أنه كان يستغني عنها ، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه فإذا فكر في الشيء الذي يحدد في صدره لم يأت له الاستغناء عنه طريقة

غين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقى من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشئ الذى فيه .

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذى نزلت به الآفة إنما هو فى صدرها أجمع على البحث عليه والتنقيب عنه لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها . ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التى نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها .

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار فى مثل تلك الحال ثم عاد الى مثل حاله الأول ، فلم يجد شيئاً فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها الى حالها إن هو تركها وبقي له بعض رجا . فى رجوعها الى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه فانهذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذى بين الأضلاع وأفضى الى الحجاب المستبطن للأضلاع فبآه قوياً فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو . وطمع بأنه إذا تجاوزته ألنى مطلوبه ، فحاول شقه فصعب عليه لعدم الآلات ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف فى خرق الحجاب حتى انخرق له فأفضى الى الرئة فظن أولاً أنها مطلوبة فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها .

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذى هو فى الجانب الواحد ، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا فى الوسط فى عرض الهدن كما هو فى الوسط فى طوله . فما زال يفتش فى وسط الصدر حتى ألنى القلب ، وهو مجال بنشاء فى غاية القوة مربوط بمعاليق فى غاية الوثاقة والرئة

مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه . « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطلوب ، لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء . »

فبحث عن الحجاب الآخر من الصدر فوجد فيه الحجاب المستبطن للاضلاع ووجد الرئة على ما وجد من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه فحاول متك حجابيه وشق شغافه فبكده واستكراه ما قدر على ذلك بعد استفراغ مجهوده .

وجرد القلب فراه مصمتا من كل جهة فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ، فلم ير فيه شيئا فشد عليه يده فتبين له أن فيه تجويفا ، فقال : « لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو وأنا حتى الآن لم أصل إليه . »

فشق عليه فألقى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى والذي من الجهة اليمنى ملوء بعلق منعقد والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه ، فقال : « لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين ، ثم قال : « أما هذا البيت الأيمن فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد . ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال ، إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت وانعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر . وأنا ليس مطلوبي شيئا بهذه الصلة إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغنى عنه طريقة عين واليه كان انقباضي من أول . »

وأما هذا الدم فكم مرة جرحته الوحوش والحجارة فسال مني كثير منه فما
ضرتني ذلك ولا أفقدني شيئاً من أنعمالي فهذا بيت ليس فيه مطلوبي . وأما هذا
البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه وما أرى ذلك الباطل فإني رأيت كل
عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به فكيف يكون هذا البيت على
ما شاهدت من شرفه باطلاً ، ما أرى إلا أن مطاوبي كان فيه . فارتحل
عنه وأخلاه ، وعند ذلك طسراً على الجسد من العطة ما طراً فقد الإدراك
وعدم الحراك ،

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله
تحقق أنه أحرى أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق
ما حدث فصار عنده الجسد كله خسيساً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي
اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفكرة
في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ وإلى
أين صار ؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب
الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كره إليه الجسد حتى
فارقه إن كان خرج مختاراً ؟ .

وتشتت فكره في ذلك كله وسلا عن ذلك الجسد وطرحه وعلم أن أمه التي
عطفت عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك
الافعال كلها لا هذا الجسد العاطل ، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كآلة لذلك
وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى
صاحب الجسد وعمره لم يبق له شوق إلا إليه .

وفي خلال ذلك تن ذلك الجسد وقامت منه زوائج كسرية فزادت نفرة عنه وود أن لا يراه . ثم إنه سنع لنظره غرابان يقتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحى يبحث في الأرض حتى حفر حفرة غواري فيها ذلك الميت بالتراب . فقال في نفسه : « ما أحسن ما صنع هذا الغراب في موازاة جيفة صاحبه وإن كان اساء في قتله لإياء وأنا كنت أحق بالذهاب إلى هذا الفعل بأى ، فحفر حفرة وألقى جسد أمة ، وحثا عليها التراب وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يدري ما هو غير انه كان ينظر إلى اشخاص الأطباء كلها فيراها على شكل أمه وعلى صورتها فكان يغلب على ظنه ان كل واحد . منها انما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك امه ويصرفها ، فكان يالف الأطباء ويحن اليها لما كان ذلك الشبه . »

وبقي على ذلك برهة من الزمان يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ويتطلب هل يرى او يجد لنفسه شبيها حسبا يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباها كثيرة فلا يجد شيئا من ذلك وكان يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من كل جهة فيعتقد انه ليس في الوجوه سوى جزيرته تلك .

واتفق في بعض الأحيان ان انقذت نار في اجمة فلاح على سبيل المحاكاة .

فلما بصر بها رأى منظراً هاله وخلقا لم يعتده قبل فوقف يتعجب منها مليا وما يزال يدنو منها شيئا فشيئا فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب حتى لا ندق بشيء الا أتت عليه وأحالة الى نفسها فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعة من الجرأة والقوة على أن يمد يده اليها وأراد أن يأخذ منها شيئا ، فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ

فبسطاً لم تستول النار على جميعه فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر فتأني له ذلك وحمله الى موضعه الذى كان يأوى إليه وكان قد خلا في جحر استحسنته للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتمهد بها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلاً لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفع فعظم بها ولوعه واعتقد أنها أفضل الأشياء التى لديه . وكان دائماً يراها تتحرك الى جهة فوق وتطلب العفو فقلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها .

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقبها فيها، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذى كان يلقبه للاحتراق أو ضعفه .

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لتوتها شواء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر الى ساحله - فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره تحركت شهوته اليه فأكل منه شيئاً فاستطابه فاعتماد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك .

وزادت محبته للنار إذ تأني له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يأت له قبل ذلك فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذى ارتحل من قلب أمه الظبية التى أنشأته كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانس . وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ووروده من بعد موته وكل هذا دائم لا يتخلل وما كان يجذبه في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذى كان قد شق عليه من الظبية

فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيوانا حيا وشق قلبه ونظر الى ذلك التجويف الذى صادفه خالياً عندما شق عليه فى أمه الظبية لراه فى هذا الحيوان وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه ، وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة أم لا ؟ فعمد الى بعض الوحوش واستوثق منه كثافاً وشقه على الصفة التى شق بها الظبية حتى وصل الى القلب فقصد أولاً الى الجهة اليسرى منه وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخارى يشبه الضباب الأبيض فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة فى حد كاد يحرقه ومات الحيوان ذلك على الفور .

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ؟ وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقئ ؟ ومن أين يستمد ؟ وكيف لا تنفذ حرارته ؟

فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الاحياء والأموات ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه .

وإن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له أو مؤدية عنه . وإن منزلة ذلك الروح الروح فى تصريف الجسد كنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر فيعد لكل جنس آلة يصيده بها والتى يحارب بها تنقسم الى ما يدفع به نكاية غيره وإلى ما ينكس بها غيره .

وكذلك آلات الصيد تنقسم الى ما يصلح لحيوان البحر والى ما يصلح لحيوان البر ، وكذلك الاشياء التى يشرح بها تنقسم الى ما يصلح للشق والى ما يصلح للكسر والى ما يصلح للثقب . والبدن واحد وهو يصرف ذلك فى أنحاء من التصريف بحسب ما تصاح له كل آلة وبحسب الغايات التى تلتبس بذلك التصريف .

لذلك — ذلك الروح الحيوانى واحد وإذا عمل بآلة العين كان فعله إيصارا وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذواقا ، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسا وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة وإذا عمل بالكبد كان فعله غداء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يعمل اليها من ذلك الروح على الطريق التى تسمى عصبها ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو . وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ والدماغ يستمد الروح من القلب والدماغ فيه أرواح كثيرة لأنه ، وضع تتوزع فيه أقسام كثيرة فأى عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل وصار بمنزلة الآلة المطرحة التى لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بحملته عن الجسد أو فنى أو تحلل هوجبه من الوحوه تعطل الجسد كله ، وصار الى حالة الموت فانتهى به هذا النحو من النظر الى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه وذلك أحد وعشرون عاما .

• • •

وفى خلال هذه المدة المذكورة تفنن فى وجوه حيله واكتسب بجلود الحيوانات التى كان يشرحها واحتذى بها واتخذ الخيوط من الأشعار ولها قصب الختمية والحيازى والقنب وكل نبات ذى خيط .

وكان أصل اهتدائه الى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزنا وبيتا لفضلة غذائه وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه الى بعض لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات عند مخيئه عن تلك الجهة في بعض شتونه. واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الاسنة وركبها في القصب القوي وفي عصي الزان وغيرها واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي .

ولما رأى أن يده تقي له بكل ما فاته من ذلك — وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هربا فكر في وجه الحيلة في ذلك فلم ير شيئا أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ويحسن اليها بإعداد الغذاء التي يصلح لها حتى يتأقن له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها . وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له وراضها حتى كمل له بها غرضه وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأقن له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف وذلك في المدة التي حددنا منتهاها بأحد وعشرين عاما .

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون

والفساد من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والأتربة والماء والبخار والتلج والبرد والدخان والجليد والليث والحر ، فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة وحركات متفقة ومتضادة وأنعم النظر في ذلك وتثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة ، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما ينفرد به بعضها عن بعض فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر وينتشر له الوجود انتشارا لا يضبط .

وكانت تتكرر عنده أيضا ذاته لأنه كان ينظر الى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه وكان ينظر الى كل عضو منها فيرى أنه يحمل القسمة الى أجزاء كثيرة جدا فيحكم على ذاته بالكثرة وكذلك على ذات كل شيء . ثم كان يرجع الى نظر آخر من طريق ثان فيرى أن أعضائه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض ولا انفصال بينها بوجه فهي في حكم الواحد وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل اليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى إليه نظره أولا وأن ذلك الروح واحد في ذاته وهو أيضا حقيقة الذات وسائر الأعضاء كلها كآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل الى جميع أنواع الحيوان فيرى كل شخص منها واحدا بهذا النوع من النظر ثم كان ينظر الى نوع منها كالطيء والخيل والخيول وأصناف الطير صنفًا صنفًا فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضا في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافًا إلا في أشياء يسيرة بالإضافة الى ما اتفقت فيه .

وكان يحكم بأن الروح الذى لجميع ذلك النوع شيء واحد وأنه يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افترق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد لكان كله شيئاً واحداً بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك .

فهو فى حالتى تفريقه وجمعه شيء واحد وإنما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ويجعل كثرة أشخاصه منزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التى لم تكن كثيرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس وتتغذى وتتحرك بالإرادة الى أى جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى .

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وإن كان فيه اختلاف يسير يختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو فى أصله واحد . وكل ما كان فى طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيوانى بنوع واحد وبعد ذلك غمك أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيوانى واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما .

فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع الى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضها فى الأغصان والورق والزهر والثمر والأفدال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئاً واحداً اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد .

وكذلك كان ينظر الى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان و جنس النبات فيراهما جميعاً متفقين في الاغذاء والنمو إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل وفي الآخر قد عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر الى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة والتراب، والماء والهواء واللهب فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وأنها لا تختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لالون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات .

وكان يرى أن الحار منها يصير باردا والبارد (يصير) حارا وكان يرى الماء يصير بخارا والبخار يصير ماء والأشياء المحترقة تصير جمرأ ورماداً ولهبياً ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلها لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر الى الشيء الذي اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جتسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنها بالآلات

الحيوانية والنباتية لا غير ، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وإنما تسرى اليه من شيء آخر ولو سرت الى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله .

فكان ينظر اليه بذاته مجرداً عن هذه الأفعال التي تظهر بيادى الرأى أنها صادرة عنه فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها متحركها وساكنها إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ولا يدرى هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية اليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تتعبر ولا تتناهى .
وبقى بحكم هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها . وهى التى عنده نارة شيء واحدآ ونارة كثيرة كثرة لا نهاية لها فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يتحرك الى جهة العلو مثل الدخان والهبوب والهواء إذا حصل تحت الماء ، وإما أن يتحرك الى الجهة المضادة لتلك الجهة وهى جهة السفلى مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات ، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعزى عن إحدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً فلا يمكنه أن يخرقه ولو يمكنه ذلك لما اتنى من حركته فيما يظهر ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله الى جهة المنزل طالباً للنزول .

وكذلك الدخان فى صعوده لا ينتهى إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسها فحينئذ ينعطف يمينا وشمالاً ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعداً لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسها .

وكان يرى الهواء إذا ملئ به زق ، ولم يربط ثم غوص ، تحت الماء . طلب
الدهود وتعامل على من يمشك تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع
الهواء فوذلك يخرج وجهه من تحت الماء فحينئذ يليك . ويزول عنه ذلك التعامل
والميل الى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك . . .

ونظر هل ينجح جسما يعزى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل الى إحداهما
في وقت ما فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه وإنما طلب ذلك لأنه طمع أن
يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف
التي هي منشأ التكبر . . .

فلما أعياه ذلك ونظر الى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملا للأوصاف فلم
يرها تعزى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يسير عنها بالثقل والخفة
فنظر الى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على
الجسمية ؟ فظهر له أنها لمعنى زائد على الجسمية لأنها لو كانتا للجسم من حيث هو
جسم لما وجد جسم إلا وهما له ، ونحن نجد الثقل لا توجد فيه الخفة والخفيف
لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسدان ولكل منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد
على جسميته وبذلك المعنى هو الذي يه قاير كل واحد منهما الآخر ولولا ذلك لكانا
شيئاً واحداً من جميع الوجوه . . .

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقل والخفيف مركبة من معنيين ، أحدهما
ما يقع فيه الاشتراك منها جميعاً وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة
كل واحد منها عن الآخر وهما إما الثقل في أحدهما وإما الخفة في الآخر المقترنان
بمعنى الجسمية أى المعنى الذى يحرك أحدهما علواً والآخر سفلاً .

وكذلك نظر الى سائر الأجسام من الجمادات والأجسام فرأى أن حقيقة

وجود كل واحد منها مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية إما واحد وإما أكثر من واحد فلاح له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني إذ هي صور لا تدرك بالحواس وإنما تدرك بضرب « ما » من النظر العقلي :

ولاح له في جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيواني الذي يمكنه القلب وهو الذي تقدم شرحه .

أولاً :

لا بد له أيضا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التي تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات : وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الأجسام وهو الذي يعبر عنه النظائر بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضا للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان شيء يخصه هو فصله وهو الذي يعبر عنه النظائر بالنفس النباتية .

وكذلك لجميع أجسام الجمادات — وهي ما عدا الحيوان والنبات معا في عالم الكون والفساد — شيء يخصها به يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به . مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها وذلك الشيء هو فصل كل واحد منها وهو الذي يعبر عنه النظائر بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد على الجسمية . وأن معنى هذه الجسمية مشترك لسائر الأجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وخذع هان عنده معنى الجسمية فأطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه

بالنفس فتشوق الى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح
الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها
خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى جملة من
الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقاً من تلك
الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها
أفعال ما . ورأى طائفة من ذلك الفريق في الصورة الأولى والثانية تزيد عليه
صورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها . مثال ذلك أن الأجسام الأرضية
كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام هي جملة
واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة الى أسفل ما لم يعقها عائق
عن النزول .

ومتى حركت الى جهة العلو بالقصر ثم تركت تحركت بصورتها الى أسفل .
وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته الجملة المتقدمة في تلك
الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها التغذى والنمو .

والتغذى : هو أن يخلف المتغذى بدل ما تحلل بالفعل منه بواسطة القوة
الغاذية التي تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة الهاضمة من الغذاء
بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية الى مشاكلة جوهر المتغذى حفظاً لشخصه
وتكميلاً لمقداره .

والنمو : هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهي التي تزيد في أقطار الجسم أعني
الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في أجزائه من الغذاء .
فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان وهما لا محالة صابران عن صورة
مشتركة لهما وهي المهر عنها بالنفس النهائية .

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها الحسن والتقل من حيز الى آخر .

ورأى ايضا كل نوع من انواع الحيوان له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع وينفصل بها متميزاً عنها .

فعلم ان ذلك صادر له عن صورة تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك فتبين له أن الاجسام المحسوسات التي في عالم الكون والفساد بعضها تلتئم حقيقة من معاني كثيرة زائدة على معنى الجسمية وبعضها من معان أقل وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر . فطلب أولا الوقوف على حقيقة صورة الشيء الذي تلتئم حقيقة من أقل الأشياء ورأى أن الحيوان والنبات لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة لتفتن أفعالها فأخر التفكير في صورهما . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض فقصدها إلى أبسط ما قدر عليه . وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلته ما يصدر عن صورته من الأفعال وكذلك رأى النار والهواء .

وقد كان سبق إلى ظنه أولا أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شيئا واحدا مشترك فيه وهو معنى الجسمية وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلوا من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر فلا يمكن أن يتشارك إلى فوق ولا إلى أسفل ولا أن يكون حارا ولا أن يكون باردا ولا أن يكون رطبا ولا يابس لأن كل واحد من هذه الأوصاف لا يعم جميع الاجسام فليست إذن للجسم بما هو جسم فاذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عنه

الجمعية فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ولا يمكن ان تكون فيه صفة
إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور .

فتنظر هل يجد وصفا واحدا يعم جميع الأجسام ، حياها وجامدها ، فلم يجد
شيئا يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة
التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق فلم ان هذا المعنى هو للجسم من حيث
هو جسم لكنه لم يأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها حتى لا يكون
فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلوا من سائر الصور .

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه
وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك ؟ فرأى ان وراء هذا الامتداد معنى
آخر هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن ان يقوم بنفسه كما ان
ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم دون امتداد .

واعتبر ذلك بعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلا
فرأى انه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلا كان له طول وعرض وعمق على قدر
ما ، ثم إن تلك الكرة بعينها لو اخذت وردت إلى شكل مكعب أو يضي لتبدل
ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق وضارت على قدر آخر غير الذي كانت
عليه . والطين واحد بعينه لم يتبدل غير انه لا بد له من طول وعرض وعمق على
أى قدر كان ولا يمكن ان نعزى عنها غير أنها لتعاقبها عليه تبين له انها معنى على
حياله ولكونه لا يعزى بالجملة عنها تبين له انها من حقيقة...

فلاح له بهذا الاعتبار ان الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من
معتين : أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال . والآخر : يقوم
مقام طول الكرة وعرضها وعمقها أو المكعب أو أى شكل كان به وإنه لا يفهم

الجسم المركب من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . ولكن الذى يمكن ان يتبدل ويتعاقب على اوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور والذى يثبت على حال واحدة وهو الذى ينزل منزلة الطين المتقدم يشبه معنى الجنسية التى لسائر الأجسام ذوات الصور . وهذا الشيء الذى هو بمنزلة الطين فى هذا المثال هو الذى يسميه النظائر المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

• • •

فلما انتهى نظره الى هذا الحيد وفارق المحسوس بعض مفارقة وأشرف على تخونم العالم العقلى استوحش وحن الى ما ألفه من عالم الحس فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق إذ هذا الامر لا يدركه الحس ولا يقدر على تناوله وأحداً بسيطاً الأجسام المحسوسة التى شاهدها وهى تلك الاربعة التى كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر الى الماء فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول الى اسفل فإذا سخن أولاً إما بالنار وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولاً وبقي فيه طلب النزول فإذا فرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول الى اسفل وصار يطلب الصعود الى فوق فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا ابداً يهتذران عنه وعن صورته ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها فلما زال هذان الفعلان إذن بطل حكم الصورة فزال الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه افعال من شأنها ان تصدر عن صورة أخرى وحدثت له صورة أخرى بعد ان لم تكن تصدر عنه بها افعال لم يكن من شأنها ان تصدر عنه وهو بصورته الأولى .

فنعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث . فارتسم فى نفسه بهذا الاعتبار فاعل للضيورة ايرثاسيا على العموم دون تفصيل .

ثم إنه يتبع الضور التي كان قد عليها قبل ذلك صورة صورة قرأى أنها كلها
حادثه وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر الى ذوات الصور فلم ير أنها شيء
أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء فإنه إذا أفرط عليه
التسخين استعد للحركة الى فوق وصاح لها ، فذلك الاستعداد هو صورته إذا ليس
هنا إلا جسم وأشياء تحين عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل
يحدثها بعد أن لم تكن فملوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعدادها
بصورته . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها
ليست في الحقيقة لها وإنما هي الفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة اليها وهذا المعنى
الذي لاح له هو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « كنت سمعه الذي يسمع به
وبصره الذي يبصر به » ، وفي محكم التنزيل فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما ذميت
إذ ذميت ولكن الله وحي . . .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل حدث له
شوق حثيث الى معرفته على التفصيل وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس فجعل يطلب
هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟
فتصفح جميع الأجسام التي لديه وهي التي كانت فكرته أبدأ فيها فرأى أنها كلها تتكون
تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء
والأرض فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد
حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم ير منها
شيئاً بريئاً عن الحدوث وإلافتقار الى الفاعل المختار فاطرحها كلها وانتقلت فكرته
الى الأجسام السماوية .

والتهنى إلى هذا النظر على رأي أن يبعث أما ينبع من منشئه وذلك ثمانية وعشرون عاماً فاعلم أن السماء وما فيها من الحكواتكب أجسام لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعمق لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة وبكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم فهي إذن كلها أجسام ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية وذاتية أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟ فتجيب في ذلك بعض حيرة . ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسمها لا نهاية أمر باطل أو شيء لا يمكن ومعنى لا يعقل وتقوى هذا الحكيم عنده بجميع شككشيرة منحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليق والناحية التي وقع عليها حسنى فهذا لا أشك فيه لأننى أذكره بصرى وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلى فيها الشك فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية لأنى إن تخيلت بأن خطين اثنين يتدنان من هذه الجهة المتناهية ويمران فى سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهى ثم أخذ ما بقى منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذى لم يقطع منه شيء وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التى يقال إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر فيكون الذى قطع منه جزء مساوياً للذى لم يقطع منه شيء وهو محال كما أو الكل مثل الجزء محال وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهما فإذا رد عليه القدر الذى قطع منه أولاً وقد كان متناهما صار كله أيضاً متناهما وحيث لا يقصر عن الخط الآخر

الذى لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو مثناه وذلك
أيضا مثناه .

فالجسم الذى تفرض فيه هذه الخطوط مثناه وكل جسم يمكن أن تفرض
فيه هذه الخطوط فكل جسم مثناه .
فاذا فرضنا أن جسما غير مثناه فقد فرضنا باطلا ومحالا .

.

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التى تشبه لمثل هذه الحجة أن جسم السماء
مثناه أراد أن يعرف على أى شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التى تحده
أولا إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرأها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب
من جهة المغرب فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى وما مال
عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك .

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرة أصغر من
دائرة ما هو أقرب حتى كانت أصغر الدوائر التى تتحرك عليها الكواكب دائرتين
اثنتين إحداها حول القطب الجنوبي وهى مدار سهيل والآخرى حول القطب
الشمالى وهى مدار الفرقدين . ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذى وصفناه
أولا كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه ومتشابهة الأحوال فى الجنوب
والشمال وكان القطبان معا ظاهرين له وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب
على دائرة كبيرة وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة وكان طلوعهما معا فكان
يرى غروبهما معا واطرد له ذلك فى جميع الكواكب وفى جميع الأوقات فتبين
له بذلك أن الفلك على شكل الكرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع
الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب وما رآه أيضا من

أنها تظهر البصر على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها
وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات
أقرب إلى بصره منها في وقت آخر ولو كانت كذلك لكانت مقاديرها وأعظامها
تختلف عند بصره فإما في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد لاختلاف
أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول فلما لم يكن شيء من ذلك تحقق
عنده صكروية الشكل .

وما زال يتصفج حركة القمر فإما آخذة من المغرب إلى المشرق وحركات
الكواكب السيارة كذلك حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة وظهر له أن
حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها وهو
الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم واليلة وشرح كيفية انتقاله ومعرفة
ذلك بطول وهو مثبت في الكتب ولا يحتاج منه في غرضنا إلا القدر الذي أوردناه .

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملة وما يحتوي عليه
كشيء واحد متصل بعضه ببعض وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولا
كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها هي كلها في ضمنه وغير خارجة
عنه وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان وما فيه من الكواكب
المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض
هي بمنزلة أعضاء الحيوان وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في
جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات التي كثيرا ما يتكون فيها أيضا
حيوان كما يتكون في العالم الأكبر .

• • • • •

دعنا تبين له الله سبحانه كل شخص واحد في الهيئة قائم محتاج إلى فاعل مختار

واتحدت عنده أجزاءه الكثيرة بنوع من النظر الذى اتحدت به عنده الاجسام التى
 فى عالم الكون والفساد تفكر فى العالم بحملته هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن
 وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه
 العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر
 وذلك أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة
 وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له .
 وكذلك أيضا كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن تقدمه
 عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محذور وإذا أزمع على اعتقاد
 الحدوث اعترضته عوارض أخرى وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم
 يكن لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه والزمان من جملة العالم وغير منفك
 عنه فإن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان وكذلك كان يقول : إذا كان حادثا
 فلا بد له من محدث وهذا المحدث الذى أحدثه لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل
 ذلك؟ الطأزى ظرا عليه ولا شىء هنالك غيره أم لتغير حدث فى ذاته؟ فإن
 كان فما الذى أحدث ذلك التغير؟ وما زال يفكر فى ذلك عدة سنين فتعارض
 عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر فلما أعياه ذلك جعل
 يتفكر ما الذى يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللازم عنهما يكون شيئا
 واحدا فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم فاللازم
 عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه وأنه لا بد له من فاعل
 يخرج به الى الوجود وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشىء من الحواس لأنه
 لو أدرك بشىء من الحواس لكان جسما من الأجسام ، ولو كان جسما من
 الأجسام لكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج الى محدث ولو كان ذلك

المحدث الثاني أيعتد جسماً لا يحتاج الى محدث ثالث والثالث الى رابع ويتسلسل ذلك الى غير نهاية (وهو باطل) فاذن لا بد للعالم من فاعل وليس بجسم وإذا لم يكن جسماً فليس الى ادراكه بشيء من الخواص سبيل لأن الخواص الخمس لا تدرك إلا الاجسام أو ما يلحق الاجسام وإذا كان لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل لأن التخيل ليس شيئاً إلا احضار صور المجسوسات بعند غيبتها وإذا لم يكن جسماً فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه وأول صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق وهو منزّه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام .

وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ، ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ .

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن البدن لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤاً لها منه وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الاجسام إما جسم المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرك له الى أسفل فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يزايد الحجر أبداً الى غير نهاية كان يزايد هذا الثقل الى غير نهاية وإن وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً الى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه فاذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً

لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له قالوا يجب على ذلك أن تكون القوة التي تهتز كذا ليست في جسمه . ولا في جسم خارج عنه فهي إذن لشيء برى عن الأجسام . وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية . وقد كان لآخ له في نظره في عالم السكون والقياد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة حضورته التي هي استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذا وجود العالم كله هو من جهة استعداده لتخريك هذا المحرك البرى عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال سبحانه وإذا كان فاعل الحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة إذ لا يقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها الى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها وهي معلولة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من سبب الزمان ولم يسبقها العدم قط فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة الى الفاعل متعلقة الوجود به ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها وپرعيه منها .

وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدوته وقوته غير متناهية وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تخلق هو متناه منقطع ، فإذا العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحته فاعله وبخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ثم تحركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخراً بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها بل كان ابتداءهما معاً فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . .

فلما رأى جميع الموجودات فاعله تصفحها من بعد ذا تصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعة ولطيف حكمة ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر . .

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شئ خلقه ثم هداه لاستعماله فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصود بها لما انتفع بها الحيوان . وكانت كلاً عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء . .

ثم إنه منها نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل — أي فضيلة كانت — تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله . ومن جوده ومن فعله فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها .

وأكل وأتم وأحسن وأبهى وأجل وأدوم وأنه لانسبة لهذه الى تلك فيزال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وضادة عنه ويترى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها فراه بريئاً منها ومنزهاً عنها وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم ، وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطى لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو ودد كل شيء هالك إلا وجهه . .

فانتمت به المعرفة الى ههنا الحد على رأس خمسة أسابيع من منشته وذلك خمسة وثلاثون عاماً وقدر نسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صيان بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من جهة فينتقل بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه اليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المجسوس ويتعلق بالعالم الإرفع المعقول .

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له على هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الموجود فتصفح خواصه كلها وهي السمع والبصر والشم والذوق واللسن فرأى أنها كلها لا تدرك شيئاً إلا جسماً أو ما هو في الجسم وذلك أن السمع إنما يدرك المسموعات وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام والبصر إنما يدرك الألوان والشم يدرك الروائح والذوق يدرك الطعوم

والنفس يدرك الأثر جته والصلابة واللين والحشونة والملاسة وكذلك القوة الحياتية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون ذلك طويلاً وعريضاً وعميقاً وهذه المذركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الخواص ادراك شيء سواها. وذلك لأنها قوة شائعة في الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم فلا محالة إذا أدركت شيئاً من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها فإذا كان كل قوة في جسم فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود يرى من صفات الأجسام من جميع الجهات فإذا لا سبيل إلى ادراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له أن ادراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده فتيين له بذلك أن ذاته التي أدركها بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام . وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات فإنها ليست حقيقة ذاته وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم أن ذاته ليست هذه المشخصة التي يدركها بحواسه ويحيط بها بأذنيه فإن عنده بالجملة جسمه وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ونظر في ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبطل أو تفسد وتضمحل أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع بصورة وتلبس بأخرى مثل الماء إذا صار هواءاً والهواء إذا صار ماءً والنبات إذا صار تراباً أو رماداً والتراب إذا صار نباتاً فهذا هو معنى الفساد .

وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم فهو منزّه بالجملة من الجسميات فلا يتصور فسادُه ألبتة .

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتمحلت عنه . وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها فتصفح جميع القوى المحركة فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل مثل العين في حال تغميضها أو إعراضها عن المبصر فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل - وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل - ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك - وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوة لا تشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة ثم صارت بالقوة فإنها ما دامت بالقوة تشاق إلى الإدراك بالفعل لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحنّت إليه مثل من كان بصيراً ثم عمى فإنه لا يزال يشاق إلى المبصرات.

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن يكون الشوق إليه أكثر والتألم لفقده أعظم ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعيد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكمال ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه - وهو فوق النكال والبهاء والحسن وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهة وفائض من قبله - فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف

به فلا محالة انه ما دام فاقداً . يكون في آلام لا نهاية لها كما أن من كان مدركاً له على الدوام فإنه يكون في لذة لا انفصام لها وغيطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لها .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ومغزه عن صفات النقص وبرىء منها وتبين أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الصفات المدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا طرح البدن بالموت فيما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمانية فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشتاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تمن إليها ولا تتألم بفقدتها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها ، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وإما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ماهو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعندئذ الشوق إليها فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها . فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعدادده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأنبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال

والمشاهدة بالفعل ، فهذا إذا فارق البدن بقى في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوة الجسائية من الأمور الجسدية التي هي — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشور وعوائق .

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذاتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يعرض عنه طريقة عين لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم .

وله أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه : وهذا وقت يؤخذ منه ، ، الله أكبر ، ، — وأحرم للصلاة .

ثم جعل يفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة فها هو إلا أن يسبح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم في أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد .

وكان يخاف أن تضجاء منيته وهو في حال الإعراض فيفضى إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك وأعياء الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه لعله ينظر في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المأكل والمشروب والمسكر والاستغلال والاستبداد وتجد

في ذلك ليلا ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها . ولم يز شيئا منها ينحرف
عن هذا الرأي ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات فبان له بذلك أنها لم تشعر
بذلك الموجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه وأنها كلها صائرة
إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم .

فلما حكم بذلك على الحيوان علم أن الحكم له على النبات أولى إذ ليس
للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان .

وإذا كان الأكل إدراكا لم يصل إلى هذه المعرفة فالانقص إدراكا أخرى
أن لا يصل مع أنه رأى أيضا أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتزايد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات
جارية على نسق ورآها شفاقة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد فحدس
حدسا قويا أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود
وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة
وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون لمثله هو على
ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام
الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئا بريئا عن
الأجسام لا تفسد فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك وعلم أنها تعرف
ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل لأن العوائق التي قطعت
به هو دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية .

ثم إنه تفكر لم يختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي
أشبه بها الأجسام السماوية وقد كان تبين له أولا من أمر الغناضر واستحالة
بعضها إلى بعض وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته بل الكون

والفساد متعاقبان عليه أبداً وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة ولذلك تؤول الى الفساد وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه فهو بعيد عن الفساد جداً مثل جسد الذهب والياقوت وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي الأسطقات الأربعة ومنها ما تقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله أقل وبعده عن الحياة أكثر . فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه الى الحياة طريق وصار في حال شبيهة بالعدم وما كان قوام حقيقته بصور أكثر كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة أبلغ وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم الصورة جملة هو المهيول والمادة ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الأسطقات الأربعة وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون الفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الأسطقات ضعيفة الحياة جداً إذ ليست تتحرك الا حركة واحدة وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضداً ظاهر العناد يخالقه في مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه .

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقات الباقية ويظل قواها ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً بما أن ذلك

الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيرا ضعيفا وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فان الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة فإذا لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته بل يفعل بعضها في بعض مملا متساويا فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ولا يستولى عليه أحدها فيكون بميد الشبه من كل واحد من الأسطقسات فكانه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك . ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل .

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء . فالآن سطقسات مضادة بينه ، قاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدى ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعدا لأن ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد وأن يكون ذلك الروح قريبا من أن يقال إنه لا ضد لصورته فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفلى بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهى إليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه فساد لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول . ولو تحرك في المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية ولو تحرك في الوضع لتحرك على نفسه وكان كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك فإذا هو شديد الشبه بالأجسام السماوية .

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان يعلم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو

الحيوان المعدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية كلها وتبين له أنه نوع مبانٍ لسائر أنواع الحيوان وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأعد لأمر عظيم لم يعدله شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسماني — أشبه الأشياء بالجواهر السماوية — الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعرف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم .

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده . وكذلك رأى أنه بجزئته الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام كما أن الواجب الوجود منزّه عنها ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن وإن يتخلق بأخلاقه ويقتدى بأفعاله ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضا من قلبه ظاهراً وباطناً بحيث يسر به وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلماً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شبهاً من سائر أنواع الحيوان بجزئته الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً

ولا قرن به الأمر باطل وأنه يجب عليه أن يتفقد، ويصلح من شأنه وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

إما عمل يشبهه به بالحيوان غير الناطق .

وإما عمل يشبهه بالأجسام السماوية .

وإما عمل يشبهه به بالموجود الواجب الوجود .

فالتشبه الأول :

يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفتنة .

والتشبه الثاني :

يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى .

والتشبه الثالث :

يجب عليه من حيث هو هو أى من حيث هو الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما فى دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طريقة عين .

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأتى له به هذا الدوام فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتبار فى هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات .

أما التشبيه الأول :

فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة بل هو صارف عنها وعائق دونها
إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون
تلك المشاهدة وإنما احتيج إلى هذا التشبيه لاستدانة هذا الروح الحيواني الذي
يحصل به التشبيه الثاني بالأجسام السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق
ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

وأما التشبيه الثاني :

فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام لكنها مشاهدة يخالطها
شوب إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام فهو مع تلك المشاهدة
يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد هذا .

وأما التشبيه الثالث :

فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض لا التفات فيه بوجه من
الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت
عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت .

وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب
الوجود جل وتعالى وعز .

فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبيه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد
التمرن والاعتماد مدة طويلة في التشبيه الثاني وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبيه
الأول وعلم أن التشبيه الأول - وإن كان ضرورياً فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً
بالعرض لا بالذات لكنه ضروري - ألزم نفسه أن يجعل لها حظاً من هذا التشبيه
الأول . إلا بقدر الضرورة وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين .

أحدهما :

ما يده به من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء .

والآخر .

ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحز والمطر ولفج الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك ورأى أنه إن تناول ضرورة من هذه جزافاً كيفما اتفق ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر فرأى أن الحزم له أن يفرض فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها وبأن له أن الغرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به وأى شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه . فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها .

وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتماهى وأخرج بزره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها إما البرية وإما البحرية .

وكان قد صبح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه وطلب التشبيه به ولا محالة أن الاغتذاء بها عما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها . فكان ذلك إعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب

منه والتشبه به فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه فيكون ذلك اعتراضاً على غايله أشد من الأول إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه . فاستسهل أيسر الضررين وتساح في أخف الاعتراضين ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا .

فأما إن كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تنامت في الطيب وصالح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاء والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي كالنخاع والكثيرى والأجاص ونحوها . كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا تغزو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل وإما من البقول التي لم تصل بعد حد كمالها .

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً وأن لا يستأصل أصولها ولا يفنى بذرها . فإن عدم هذه فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه . والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس ما يغتذى به .

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .

وأما الزمان الذي بين كل عودتين فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن

يقيم عليه ولا يتعرض لسواه حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي
تجب عليه في التشبيه الثاني وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج فكان
الخطب فيه عليه يسيراً إذ كان مكتسباً بالجلود وقد كان له مسكن يقيه مما يرد
عليه من خارج فاكتمى بذلك ولم يز الاشتغال به والتزم في غذائه القوانين التي
رسمها لنفسه وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني وهو التشبيه بالأجسام السماوية والافتداء بها والتقبل
لصفاتها وتتبع أوصافها فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب .

الضرب الأول :

أوصاف لها بالإضافة إلى ماتحتها من عالم الكون والفساد وهي ما تعطيه إياه
من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف إلى سائر
ما تفعل فيه من الأمور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند
الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني :

أوصاف لها في ذاتها مثل كونها شفاقة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر
وضروب الرجس ومتحركة بالاستدازة بعضها على مركز نفسها وبعضها
على مركز غيرها .

والضرب الثالث :

أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود مثل كونها تشاهده
مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه وتتشوق إليه وتصرف بحكمه وتبين في تبين

إرادته ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل يشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول ، فكان تشبه بها أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذائق من الحيوان والنبات وهو يقدر على إزالتها عنه إلا وتزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبته عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشا يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب إن كان بما يزال وفصل بينه وبين ذلك المؤذى بفاصل لا يضر المؤذى وتعده بالسقى ما أمكنه ومتى وقع بصره على حيوان فدأرهمه ضبع أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى ستمى نبات أو حيوان وقد عاقه عن مره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

وأما الضرب الثاني . فكان تشبه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاعتسال بالماء في أكثر الأوقات وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومخاين بدنه وتطهيرها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة وتعده لباسه بالتنظيف والتنظيف حتى كان يتلأحسنا وجالا ونظافة وطيبا .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة فتارة كان يطوف بالجزيرة

ويدور على ساحلها ويسبح بأكتافها وتارة كان يطوف بيته أو ببعض الكدى أدوارا معدودة إما مشيا وإما هرولة وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث . فكان تشبهه بها فيه أن كان يلزم الفكسة في ذلك الموجود الواجب الوجود ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويروم ببلوغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به أحدا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التى تحتاج الى الآلات الجسمانية وقوى فعل ذاته — التى هى بريئة من الجسم — فكانت فى بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكرر عليه القوى الجسمانية فيفسد عليه حاله وترده الى أسفل السافلين فيعود من ذى قبل فإن لحقه ضعف يقطع به من غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة .

ثم انتقل الى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالاضرب الثلاثة المذكورة ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وينازعها وتنازعه فى الأوقات التى يكون له عليها الظهور وتتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ثم جعل يطلب التشبه الثالث ويسعى فى تحصيله فينظر فى صفات الموجود الواجب الوجود .

وقد كان تبين له أثناء نظره العلمى قبل الشروع فى العمل أنها على ضربين أما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وأما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات

الاجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته فيجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الاجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته بل هو هو فرأى أن التشبه به صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الاجسام . فأخذ نفسه بذلك .

وأما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية . فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته . وكان قد اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالاجسام السماوية إلا أنه أبقي منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة والحركة من أخص صفات الاجسام وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها . والاهتمام بإزالة عوائقها فإن هذه أيضاً من صفات الاجسام إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية ثم يكسح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً فآخذ في طرح ذلك كله عن نفسه إذ هي بجملتها لا تليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً غاضاً هصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الوجود الواجب الوجود ووجد، دون شركة ، فمتى منفع لحياله سائح سواء طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ودأب فيه مدة طويلة بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود فكان يسوؤه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينها وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منشوراً ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى رائداً على ذاته . . . لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار، ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم . واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر . فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر فإن كثيراً من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له قلب ، ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتي التعبير إلا عما خطر عليها .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان ويطلب أن يكون السواد مثلاً حلو أو حامضاً لكننا مع ذلك لا ننحليكم عن إشارات نومي بها إلى ما شاهد من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصبح الآن بسمع قلبك وحق يعبر عقلك الى ما أشير به اليك لعلك أن
تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق وشرطي عليك ان لا تطالب منى في
هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الاوراق ، فإن المجال ضيق
والتحكم بالالفاظ على أمر من شأنه أن يلفظ به خطر .

فأقول إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يبق في الوجود الا الواحد
الحى القيوم وشاهد ما شاهدتم ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عند ما أفاق من حاله
تلك التى هى شبيهة بالسكر خطر يباله أنه لا ذات له يغير بها ذات الحق
تعالى وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن الشيء الذى كان يظن أولا أنه ذاته
المغايرة لذات الحق ليس شيئا فى الحقيقة بل ليس شيء الا ذات الحق وأن ذلك
بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها .

فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه فليس هو فى الحقيقة شيئا سوى
نور الشمس وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند
حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه .

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله فاذا عدم الجسم ذلك القبول
ولم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن نما ما قد كان بان له من أن ذات الحق
عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وأن عليه بذاته هو ذاته بعينها فلم عنده من
هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته وقد كان حصل
عنده العلم فحصلت عنده الذات . وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ونفس
حصولها هو الذات فاذاً هو الذات بعينها .

وكذلك جميع ذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحق التى كان يراها أولا
كثيرة وصارت عنده بهذا الظن شيئا واحدا . وكادت هذه الشبهة ترمخ فى

نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته فعدلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع لفظنا هذا أوهم ذلك معنى الكثرة فيها وهي بريئة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها وكأنى بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في ساحة جنونه ويقول لقد أفرطت في تدقيقك حتى إنك قد انخلت عن غريزة العقل وأطرح حكم المعقول فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير فليتند في غلوائه وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه ويعتبر بالعالم المحسوس الحسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به حتى بن يقظان حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيراً كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحداً .

وبقى في ذلك مترددا ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر .
هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الإنفصال والاتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه .

وأما قوله « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء واطرحت حكم المحقول » فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فان العقل الذى يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التى تصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنقص منها المبنى الكلى. والعقلاء الذين يعنيه هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذى كلامنا فيه فوق هذا كله فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها وليرجع الى فريقه الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون .

فان كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة الى ما فى العالم الإلهى ولا تحمل الفاظنا من المعانى على ما جرت العادة بها فى تحميلها إياه فنحن نريدك شيئاً بما شاهدته « حى بن يقظان » فى مقام الصديق الذى تقدم ذكره فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول شاهد الفلك الأعلى الذى لا جسم له ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ليست هى ذات الواحد الحق ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرهما وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المراى الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا هى غيرها .

ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يكفى بحرف أو صوت ورآه فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذى يليه وهو فلك الكواكب الثابتة ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هى غيرها .

وكانها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى .

وشاهد أيضا للفلك الذى يلى هذا وهو فلك زحل ذاتا مفارقة للمادة ليست هى شيئا من الذوات التى شاهدها قبله ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ورأى لهذه الذات أيضا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة .

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ليست هى شيئا من الذوات التى قبلها ولا هى غيرها وكأنها صورة الشمس التى تنعكس من مرآة على مرآة على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك ، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح مالا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر .

فرأى له ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئا من الذوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها . ولهذا الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم وفى كل فم سبعون ألف لسان يسبح بها ذات الواحد الحق ويقدها ويمجدها لا يفتر وزأى لهذه الذات التى توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمالات واللذة مثل الذى رآه لما قبلها . وكان هذه الذات صورة الشمس التى تظهر فى ماء مترجرج قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التى انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الأولى التى قابلت الشمس بعينها ثم شاهد لنفسه ذاتا مفارقة لو نجاز أن تنبعض ذات السبعين ألف وجه لقلنا إنها بعضها .

ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن لقلنا إنها هى ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه لقلنا إنها لم تحدث وشاهد فى هذه الرتبة ذواتا مثل ذاته لأجسام كانت ثم اضمحلت ولأجسام لم تزل معه فى الوجود وهى من الكثرة فى حد بحيث لا تنتهى إن جاز أن يقال لها كثيرة أو هى كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة .

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية
(ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا يصفه الواصفون
ولا يعقله إلا الواصفون العارفون) .

وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدفية قد ران عليها الخبث
وهي مع ذلك مستديرة المرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية
عنها بوجودها ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يرق قط بباله ورآها في
آلام لا تنقضي وحسرات لا تتمحى قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار
الحجاب ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب وشاهد هنا ذواتا سوى هذه
المعدبة تلوح ثم تضمحل وتنعدم ثم تتحل فتثبت فيها وأنعم النظر إليها فرأى هو لا
عظيما وخطبا جسيما وخالقا حثيثا وأحكاما بليغة ، وتسوية ونفخا وإنشا .
ونسخا فما هو إلا أن تثبت قليلا فعادت إليه حواسه وتنبه من حاله تلك التي
كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك المقام ولاح له العالم المحسوس وغاب
عنه العالم الإلهي إذ لم يكن اجتماعها في حال واحدة كضرتين إن أَرْضِيَتْ إحداهما
أَسْخَطَتِ الأُخْرَى . فإن قلت : يظهر مما حكيت من هذه المشاهد أن الذوات
المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هي دائمة الوجود
وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحسبان الناطق فسدت هي واضمحلت
وتلاشت حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس فإن الصورة لا تثبات لها إلا بثبات
المرآة فإذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هي فأقول لك :
ما أسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط ألم تقدم إليك أن بحال العبارة هنا
ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذي توهمته إنما أوقعك
فيه أن جعلت المثال والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه .

ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة فكيف ههنا والشمس

ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها إلا بها وفيها ؛ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت بطلانها .

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولو احقها ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها ونما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرد ولا حاجة بها بل الأجسام محتاجة إليها . ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق — تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو — لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الأجسام ولعدم العالم الحسى بأسره ولم يبق موجود إلا الكل مرتبط ببعضه ببعض والعالم المحسوس وإن كان تابعا للعالم الإلهي شبيه الظل له والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي وإنما فسادُه أن يبدل لا أن يعدم بالجملة وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالصخر والناس كالقراش وتكوين الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض والسماوات .

فهذا اتقدر هو الذى أمكننى الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته دحى بن يقظان ، فى ذلك المقام الكريم فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة اللفاظ فإن ذلك كالمعتذر .

وأما تمام خبره :

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى وهو أنه لما عاد الى العالم المحسوس وذلك بعد

جولاته حيث جال سثم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى
فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذى طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر
من السعى الذى وصل به أولاً ودام فيه ثانيا مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس ، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك فكان أيسر
عليه من الأولى والثانية وكان دوامه أطول وما زال الوصول إلى ذلك المنام الكريم
يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولا بعد مدة حتى صار بحيث يصل إليه متى
شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء فكان يلزم مقامه ذلك ولا يتثنى عنه إلا
لضرورة بدنه التى كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها .

وهو فى ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذى يدعو
إلى مفارقة مقامه ذلك فيتخلص إلى لذته تخلصا دائما ويبرأ عما يجده من الألم
عنه الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن .

وبقى على حاله تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون
عاماً .

وحينئذ اتفقت له صجة أسال وكان من قصته ما يأتى ذكره بعد هذا إن
شاء الله تعالى .

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة ولد بها دحى بن يقظان ، على أحد
القولين المختلفين فى صفة مبدئه انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن
بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم . وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات
الحقيقية بالأمثال المضروبة التى تعطى خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها فى
النفوس حسبما جرت به العادة فى مخاطبة الجمهور فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك
الجزيرة وتتقوى وتظهر حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير يسمى أحدهما أبسالاً والآخر سلامان فتلقيا تلك الملة وقبلها أحسن قبول وأخذوا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها ، والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبها على ذلك .

وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب فأما أبسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحية وأطمع في التأويل ، وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشدّ بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل ، وكلاهما مجد في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس وبجاهدة الهوى وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخرى تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة .

فتملق أبسال بطلب العزلة ورجع القول فيهما لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة الغوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأني له أملة من ذلك بالانفراد .

وتعاق سلامان بملازمة الجماعة ورجع القول لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده بما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المحترضة ويعيد من همزات الشياطين .

وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما . وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حى بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل وأن الانفراد بها يتأني للتمسه فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال واشترى ببعضه مركباً يحمله

إلى تلك الجزيرة و فرق بأفيه على الساكنين وودغ صاحبه فلامان وركب من
البحر فحملة الملاحون إلى تلك الجزيرة ووضعوه بساحلها واطمصلوا عنها.

فبقى أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدره ويفكر في
أسمائه الحسنى وصفاته العلى فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج
إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته وأقام على تلك
الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم انس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد
من الطافة ومزآيا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه
وكان في تلك المدة دحى بن يقظان ، شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة فكان
لا يرح مغارته إلا مرة في الاسبوع لتناول ما سنع من الغذاء فلذلك لم يعثر عليه
أبسال بأول وهلة بل كان يتطوف باكناف تلك الجزيرة ويسبح في أرجائها فلا
يرى لإنسيا ولا يشاهد أثرا فيزيد أنسه وتبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من
التناهي في طلب العزلة والانفراد إلى أن اتفق في بعض تلك الاوقات أن يخرج
دحى بن يقظان لالتماس غذائه وأبسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بعمر كل منهما
على الآخر .

فأما أبسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب
العزلة عن الناس كما وصل إليها .

فخشى إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سببا لفساد حاله وعائقا
بينه وبين أماله . وأما دحى بن يقظان فلم يدر ما هو لانه لم يره على صورة شيء
من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك وكان عليه مدرعة سوداء من شعر
وصوف فظن أنها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه مليا .

وولى أبسال هاربا منه خفية أن يشغله عن حاله فافتى دحى بن يقظان أثره

لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه يشتد في الهرب خنس عنه وتوارى له حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة فشرع أبسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شيء فجعل حى بن يقظان يتقرب منه قليلا وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته ونسيجه ويشاهد خضوعه وبكائه فسمع صوتا حسنا وحر وفا منظمة . ولم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدا طبيعيا وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو .

ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده وما الذى أوجب بكاءه وتضرعه فزاد في الدنو منه حتى أحس به أبسال فاشتد في العدو واشتد حى بن يقظان في أثره حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من قوة والبسطة في العلم والجسم فالتزمه وقبض عليه ولم يمكنه من البراح .

فلما نظر إليه وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وشعره قد طال حتى جمل كثيرا منه ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش فرق منه فرقا شديدا وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه « حى بن يقظان » ولا يدري ماهو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ويحمر يده على رأسه . ويمسح أعطافه ويتلمن إليه ويظهر البشر والفرح به حتى سكن جأش أبسال وعلم أنه لا يريد به سوءا وكان أبسال قد نما لمحبهته في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها فجعل يكلم حى بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج لفهامه فلا يستطيع وحى بن يقظان

في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول .

فاستغرب كل منهما أمر صاحبه .

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة فقربه إلى حى بن يقظان فلم يدرك ما هو لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أبسال وأشار إليه ليأكل ففكر حى بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط في تناول الغذاء ولم يدرك أصل ذلك الشيء الذى قدم ما هو وهل يجوز له تناوله أم لا ؟ فامتنع عن الأكل . ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه وقد كان أولع به حى بن يقظان فخشى إن دام على امتناعه يوحشه فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه .

فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء وندم على ما فعله وأراد الانقضاء عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم فلم تنأى له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أبسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل . فالتزم صحبة أبسال . ولما رأى أبسال أيضا أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله . فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولا بأول كان يشير إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم في أقرب مدة .

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة فأعلمه حى بن

يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أمأ أكثر من الظبية التي ربته ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول .

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والنوات المفارقة لعالم الحس العارقة بذات الحق عز وجل . ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ووصف له ما أمكنه وصفه بما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين لم يشك أبسال في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره هي أمثلة هذه التي شاهدها حتى بن يقظان فافتتح بصر قلبه وانقذت نار خاطره وتطابق عنده المحقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ولا غامض إلا اتضح وصار من أولى الأبواب . وعند ذلك نظر إلى حتى بن يقظان بعين التعظيم والتوقير وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون .

فالتزم خدمته والإقتداء به والاختذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

وجعل حتى بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة إليهم وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط . ففهم حتى بن يقظان ذلك كله ولم يرف فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم . فلم أن الذي وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله رسول من عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته .

ثم جدل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات ، فوضف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بأدائه امثالاً للأمر الذى صح عنده صدق قائله . إلا أنه بقى فى نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يندرى وجه الحكمة فيهما .

أحدهما : لم ضرب هذا الرسول الأمثال للناس فى أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهى وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس فى أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء فى ذات الحق هو منزعه عنها وبرى منها ؟ وكذلك فى أمر الثواب والعقاب .

والأمر الآخر : لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الإقتناء للأموال والتوسع فى المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق ؟

وكان رأيه أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرمق وأما الأموال فلم تكن عنده معنى .

وكان يرى ما فى الشرع من الأحكام فى أمر الأموال كزكاة وتشيعها والبيع والربا والحدود والعقوبات فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ويقول إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته أو تقطع الأيدى على سرقة أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة .

وكان الذى أوقعه فى ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة وأذمان ثاقبة ونفوس حازمة ولم يكن يندى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأى وضعف الغزم وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً .

فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم ففاوض في ذلك صاحبه أبسال وسأله هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله فلم يأت له فهم ذلك وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أبسال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المرئيين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم فساعدته على رأيه ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقه ليلا ونهاراً . لعل الله أن يسنى له عبور البحر .

فالتزما ذلك وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء ان يهيء لهما من أمرهما رشداً .

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها . فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ . فدنوا منهما فكلّمهم أبسال وسألهم أن يحملوها معهم فأجابوها إلى ذلك وأدخلوها السفينة فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها .

فنزلوا بها ودخلا مدينتها واجتمع أصحاب أبسال به فعرفهم شأن حى بن يقظان فاشتعلوا عليه اشتعالاً شديداً وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبعجلوه وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس وأنه إن عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة فشرع حى بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة . فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم بما يأتى به ويتسخطونه

في قلوبهم وإن أظهِروا له الرضا في وجهه إكراماً لغيبته فيهم ، ومراعاة لحق
صاحبهم أبسال.

وما زال حتى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً
فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفارا مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق إلا
أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقّقه ولا
يلتمسونه من باب به بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه فيش من
إصلاحهم وانقطع رجائهم من صلاحهم لقلة قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد
اتخلوا لإلهم هواهم ومحبودهم شهواتهم وتهاكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم
التكاثر حتى زاروا المقابر لا تتجمع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة
ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً . وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ولا حظ لهم
منها قد غمرتهم الجهالة وراى على قلوبهم ما كانوا يكسبون (ختم الله على قلوبهم
ووعلى سمعهم على أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .

فلما رأى مرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل
منهم إلا اليسر لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا وقد نبذوا أعمالهم على خفتها
وسهولتها وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة
والبيع ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار — بان له وتحقق على القطع
أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا يمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق
وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم
له معاشه ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به وأنه لا يفوز منه بالسعادة
الآخروية إلا الشاذ النادر وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى وأى تعب أعظم وشقاوة أظم بمن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجده منها شيئا إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوسة الخسيسة إما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين أو يدافع عن رقبته وهى كلها ظلمات بعضها فوق بعض فى بحر لجى (وإن منكم إلا واردة ما كان على ربك حتما مقضيا) فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والمداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له (ستة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا) فانصرف إلى سلامان وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرا إليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيه والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والآهواء والافتداء بالسلف الصالح وترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أيسال أن هذه الطائفة الحريدة الفاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هى عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانكست وساءت عاقبتها . وإن هى دامت على ما هى عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالآمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون السابقون فأولئك هم المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفانى العود إلى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها وطلب حى بن

يقظان مقامه الكريم بالنحو الذى طلبه أولا حتى عاد اليه واقتدى به أسال حتى
قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاها اليقين .

* * *

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ حى بن يقظان وأبسال وسلامان
وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتاد خطاب
وهو من العلم المكنون الذى لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ولا يفهمه إلا أهل العزة
بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح فى الضئالة به والشمع عليه إلا أن
الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فى زماننا من آراء مفسدة
نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعم ضررها
وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد
السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هى المضمون بها على غير أهلها فيزيد
بذلك حجبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار
لنجذبهم إلى جانب التحقيق ثم نصدهم عن ذلك الطريق ولم نخل مع ذلك
ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف
ينتهك سرى ما لمن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه وأنا
أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبينه
وتساهلت فى تثبيته فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت شواهد يزل الطرف عن مرآها .
وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق .
وأسأل الله التجاوز والعفو وأن يوردنا من المعرفة به الصفوة إنه منعم كريم والسلام
عليك أيها الأخ المفترض إسعافه وبرحمته الله وبركاته .

الفصل الثالث

حي بن يقظان

للسهروردي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى محمد وعترته الطاهرين — أما بعد
فإني لما رأيت قصة حى بن يقظان فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات
الروحانية والإشارات العميقة معترية من تلويحات تشير إلى الطيور الأعظم
الذى هو الطامة الكبرى المخزون في الكتب الإلهية المستودع في الرموز المخفى في
قصة حى بن يقظان فهو الذى يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المنكشافات
وما أشير في رسالة حى بن يقظان إلا في آخر الكتابة حيث قال « ولقد هاجر
إليه أفراد من الناس » إلى آخر الكتاب فأردت أن أذكر طوراً في قصه سميتها
أنا قصة الغريبة الغريبة لبعض إخواننا الكرام وعليه أتوكل وبه أستعين .

سافرت مع أخى غاصم من ديار ما وراء النهر لنصيد طائفة من طيور ساحل
لجة الخضراء فوقنا بغتة في قرية الظالم أهلها أعنى مدينة القيروان فلما أحس قومها
أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادى بن أبى الخير اليفانى
أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد وحسونا في مقر بئر
لا نهاية لمسلكها وكان فوق البئر المظلة التى عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها
أبراج عالية فقيل لنا لا جناح عليكم إن صعدتم القصر مجردين إذا أمسيتم أما
عند الصباح فلا بد من الهوى في غيابة الجب وكان في قعر البئر ظلمات بعضها
فوق بعض إذا أخرج يده لم يكدرها إلا أنا أزهة المساء نرتقى القصر مشرفين
على الفضاء ناظرين من كوة فرما يأتينا حمامات من أيوك اليمن بخبرات بحال الحمى
أحياناً تزورنا برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقى وتخبّرنا بطوارق نجد
تزيدنا بارتياح وجداً على وجد فنحن إلى الوطن ونشتاق فيبينما نحن في الصعود
ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا المدهد مسلماً في ليلة قمرء في منقاره كتاب صدر من

شاطيء الوادى الايمن فى البقعة المباركة وقال لى انا احطت بوجه خلاصكما
وجئتكما من سبل بنيا يقين وهو ذا مشروح فى رقعة ابيكما فلما قرأنا الرقعة فإذا
فيها مكتوب إنه من الهادى ابيكم ولأنه بسم الله الرحمن الرحيم كما شوقناكم فلم
تشتاقوا ودعوناكم فلم ترحلوا واشترناكم فلم تفهموا وأشار فى الرقعة الى بانك يا فلان
إن أردت أن تتخلص مع أخيك فلا تنيا فى عزم السفر واعتصم بحبلنا وهو جوهر
الفلك القدسى المستوى على نواحي الكسوف فإذا أتيت وادى النيل فانفض ذلك
وقل الحمد لله الذى أحيانا بعدما أماتنا وإليه النشور وأهلك أهلك وأقتل
امراتك إنها كانت من الغابرين وامنض حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع
مصيحين فاركب فى السفينة التى باسم الله بحريها ومرسيها فى الرقعة جميع ما هو
كاين فى الطريق فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذا وصلنا طرف
الظل فركبنا فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كالجبال ونحن نروم الصعود على
طور سينا حتى نرمق صومعة أينا وحال بينى وبين ولدى الموج فكان من المفرقين
وعرفت أن قومي موعدهم الصبح أليس الصبح بقريب وعلمت أن القرية التى
كانت تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها ويمطر عليها حجارة من سجيل
منضود فلما وصلنا الى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتدرج فيه المياه أخذت ظئرى
التى أرضعتنى فالقيتها فى اليم فكنا نسير فى جارية ذات ألواح ودسر وغرقنا
السفينة مخافة ملك يأخذ كل سفينة غصبا والفلك المشحون قد مر بنا على مدينة
يأجوج وماجوج على الجانب الايسر من الجودي كان معى من الجن من يعمل
بين يدي وفى عين القطر فقلت للجن انفخوا حتى صار مثل النار فجعلته سدا
حتى انفصلت منهم وتحقق وعد ربي حقا ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود
وطفت فى تلك الديار وهى خاوية على عروشها وأخذت الثقلين مع الأفلاك
وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط كأنها دوائر تقطعت

إلا أنها من كبد السماء فلما انقطع الماء عن الرحا انهدم البناء وخلص الهواء إلى الهواء وألقيت الأفلاك على السموات حتى طحن الشمس والقمر والكواكب فتخلصت من أربعة عشر تابوتا فألقيت سبيل الله فتيقظت إن هذا صراطى على مستقيما وأخى قد أخذتها يابا فباتت في قطع من الليل مظلم وبها جن وكابوس يتطرق إلى صرع شديد ورأيت سراحا فيها دهن ينتسج نوره وينتشر في أقطار البيت وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم فجعله في قم تين ساكن في برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون في العلم ورأيت الأسد والثور قد غابا والقوس والسرطان قد طويا في طى تدور الفلك وبقي الميزان مسبوقا فإذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألفة مما نسجته عنا لب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد وكان معنا غنم فمتركناها في الصحراء فأهلكتهم في الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور من الشكل المخروط فرأيت الأجرام العلوية واتصلت بها سمعت نغماتها ودستماناتها وتعلمت منها أشياء وأصواتها تفرع مسمى كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء وتكاد تنقطع أدبارى وتنصرم مفاصلى من لذة ما نسل ولا يزال الأمر يتطور على حتى تقشع الغمام وتمزقت المشيمة وخرجت من المغارات والحوث قد انقض من الخيرات متوجها إلى عين الحياة فرأيت الصخرة العظيمة على قمة الطور العظيم فسألت عن الحيتان المجمعمة وعن الحيوانات المتنعة المتلذذة بظل الشاهق العظيم إن هذا الطور ما هو وما هذه الصخرة العظيمة فاتخذ واحد من الحيتان سبيله في البحر سربا وقال ذلك ما كنا نبغى وهذا الجبل طور سينا والصخرة صومعة أبيك فقلت وما هؤلاء الحيتان فتالوا أشباهك أنتم من أب واحد وقد وقع لهم شبه واقعتك فهم إخوانك فلما سمعت وحققت عانتهم وفرحت بهم وفرحوا بي فصعدنا إلى الجبل

ورأيت أبانا شيخنا كبيراً يكاد السموات والأرضون تتشق من ثجلي نوره فبقيت
تأبها متحيراً منه ومشيت إليه فسلم على فسجدت له ولذت أنمحق في نوره الساطع
فبكيت زماناً وشكوت إليه من حبس قيروان فقال لي نعم تخلصت إلا أنك لا بد
راجع إلى السجن الغربي وأن القيد ما خلفته تماماً فلما سمعت طار عقلي وتأوهت
صارخاً صراخ المشرف على الهلاك فضرعت إليه فقال أما العود لك فضروري
الآن ولكنني أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا
والصعود إلى جنبتنا حين متى شئت والثاني أنك متخلص من الآخر إلى جنابنا
تاركاً للبلاد الغربية بأسرها مطلقاً فقرحت بما قال اعلم أن هذا جبل طور سينا
وفوق هذا جبل طور سينا مسكن والدي وحدك وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك
بالإضافة إلى ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب العظيم إلى الذي هذا الجد
الأعظم الذي لا جد له ولا أم وكلنا عبيده وبه نستعين ومنه نقبس وله البهاء
الأعظم والجلال الأرفع وهو فوق الفوق ونور النور وهو المتجلي لكل شيء بكل
شيء وكل شيء هالك إلا وجهه فأنا في هذه القصة إذ تغير علي الحال وسقطت
من الهوى إلى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوساً في ديار المغرب وبقي معي
من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت ونحسرت على المفارقة وتلك
الراحة كانت أحلاماً زائلة على سرعة نجاننا الله تعالى من فيد الهوى والطبيعة
والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين وهذه
القصة تسمى الغريبة الغريبة .

خاتمة الكتاب

قامت دراستنا لموضوع هذا الكتاب وهو : المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي ، على أساس محاولة فلاسفة الإشراق التوفيق بين العقل والإيمان ، ومدى نجاحهم في ذلك ، وهل استطاعوا الوصول إلى ما كانوا يهدفون إليه ؟ ولا شك في أن المذهب الإشراقي في العالم الإسلامي لا يقل خطورة وأثراً على عقيدة التوحيد عند المسلمين .

ولهذا جاءت معالجة هذا الموضوع الهام في الفكر الإسلامي ، كما لمسناه في أبواب هذا الكتاب وفصوله المختلفة ، وقد تناولت أهم مشكلات الفكر الفلسفي عامة والإسلامي خاصة ، ألا وهي مشكلة : العالم ، والنفس ، والله . . وهذه المعالجة من جانبنا تعتبر متممة للإتجاه الذي ينحصر فيه كتابنا الأول وهو الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي والذي تناول أيضاً نفس المشكلات مبين الفلاسفة الإسلاميين المشائين من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، والفلاسفة المسلمين المتكلمين ويمثلهم أبو المعالي الجويني ، وأبو حامد الغزالي ، وابن تيمية ، وابن قيم الجوزية ، وخوارجة زادة . وقد رأينا كيف حارب الغزالي هذه الفلسفة المشائية واتهم أصحابها وعلى رأسها ابن سينا ، بتهمة الكفر والإلحاد والزندقة . وكان هذا الاتهام منصباً على قول المشائين الإسلاميين بقدوم العالم ، وإنكارهم لحشر الأجساد وعدم عودة الروح إلى البدن يوم البعث ، وأن الثواب والعقاب قائم على الأرواح دون الأبدان ، وإنكارهم علم الله للجزئيات وأنه يعلم ذاته فقط ويعلم الأشياء على نحو كلي ، كل هذه المواقف الفلسفية تعارض تماماً كل ما جاء في الكتاب والسنة الممثل لحقيقة الإسلام والذي يؤكد القول بحدوث العالم ، وبعث الأجساد وعودة الأرواح إليها مرة أخرى يوم القيامة ، وأن الثواب والعقاب قائم على الأرواح والأبدان معاً ، وأن السعادة والشقاء في الجنة والنار حسنة وجسدية ، كما يؤكد الإسلام الصلة المستمرة بين الله والعالم ، فأنه لا يغرب عن

عليه مثقال ذرة ، ويعلم ما تخفيه الصدور ، ويعلم خائنة الأعين ، ولا تأخذه سنة ولا نوم ، ولا يؤوده حفظ السماوات والأرض وما فيهما ، بل إن وجود العالم واستمرار هذا الوجود متوقف على الإرادة الإلهية .

ولهذا رأينا الإشراقيين في هذا الكتاب ، حينما حاولوا التوفيق بين الفلسفة والدين ، وبين العقل والإيمان ، حاولوا التوسط بين الفلاسفة الإسلاميين المشائين ، والفلاسفة المسلمين المتكلمين ، أو بين ابن سينا والغزالي ، رغم اعترافهم بأنهم لم يتأثروا بواحد من الفلاسفة السابقين عليهم ، وإنما جاءت فلسفتهم معبرة عن مجهودهم العقلي الخالص المتجه إلى منبع المعرفة والوجود . وأنهم قد استمضوا فلسفتهم الإشراقية من الاتصال المباشر بمصدر النور والوحي والإلهام ، أو كما يسميه الإشراقيون نور الأنور ، ويزعمون جميعاً أنهم وصلوا إلى اكتشاف الحقيقة بطريق مباشر وبمحدث عقلي يقيني وتجربة روحية صافية . ولكننا يجب أن نفرق هنا بين المعرفة عند الفلاسفة الإشراقيين ، والمعرفة عند الصوفية المسلمين . فالأولى تقوم على الإشراق العقلي وحده دون القيام بالمجاهدة الروحية والرياضة البدنية ، والمعرفة الثانية تقوم على الكشف والذوق ، بعد معاناة روحية أصيلة وعميقة ، وتجربة صوفية صادقة وخالصة . ولهذا جاءت الفلسفة الإشراقية في معظم أفكارها مخالفة للعقيدة الإسلامية وهي عقيدة التوحيد ، بينما جاءت نظريات وأفكار الصوفية المسلمين متفقة مع الكتاب والسنة .

وهذه المخالفة التي نلاحظها في المذهب الإشراقي للعقيدة الإسلامية ، إنما جاءت نتيجة لاتجاه أصحاب هذا المذهب إلى الفلسفة أكثر من اتجاههم إلى الدين ، وإلى العقل أكثر من الإيمان . . . ولهذا نجدهم وبخاصة أبي البركات البغدادي وأبن طفيل والشهرستاني المقتول ، يقولون بأن بعض العالم قديم ويقصدون به العالم

العلوى لأنه عالم العقول والأزواح والموجودات الشريفة لأنه قريب من مصدر
النور وشبيه به ، أما العالم السفلى المادى الحسى فهو مخلوق وحادث . يقولون هذا
كله مع إنكارهم لنظرية الصدور والفيض عند المشائين الإسلاميين كما صورها
وأعطى لنا صورتها النهائية ابن سينا .

وموقفهم أيضا من مسألة الثواب والعقاب لا يؤكد إيمانهم بحشر الأجساد ،
فيؤكد أبو البركات البغدادي مثلاً ، أن لكل نفس إنسانية في المعاد مقام معلوم
ودرجة محدودة بعلمتها الفاعلية من الأشخاص الإلهية . وأفضل النفوس من كان لها
الملكات العلية أشبه بملكات الملائكة والأشخاص السماوية الذين هم أهل الدار التي
تصير إليها ، وعمرة الملكوت الذين تدخل في زميرتهم ، وكان لها من التحصيلات
العلوية والمعارف العقلية نصيب أوفر . ولا شك في أن العلوم أفضل من الأعمال
وهي مسألة اتفاق ولكن بشرط تحقيق العلوم والاشتغال بالآهم عند الإنسان مما
يعرف به نفسه ويتوصل به إلى معرفة ربه ، خصوصاً بالمعرفة العقلية ، وهذا
ما يجعل المذهب الإشراقى مختلفاً عن المذهب الصوفى والتجربة الروحية .

أما موقفه من العلم الإلهي فلأنه قائم على الجانب الإشراقى ، فهو يؤكد علم
الله للجزئيات مخالفاً بذلك موقف المشائين جميعاً . ولهذا نجد ابن تيمية يمتدح
هذا الموقف حين يقول « وأما أبو البركات صاحب المعبر ونحوه ، فكانوا بسبب
عدم تقليدهم لأولئك ، وسلوكهم طريق النظر العقلى بلا تقليد ، واستنارتهم بأنوار
النبوات ، أصلح قولاً في هذا الباب من هؤلاء وهؤلاء ، فأثبت علم الرب
للجزئيات ورد على سلفه رداً جيداً ، وكذلك أثبت صفات الرب وأفعاله وبين
ما بينه من أخطاء سلفه ، ورأى فساد قولهم من أسباب الحوادث ، فعدل عن
ذلك إلى أن أثبت للرب تعالى ما يقوم به الإرادات الموجهة للحوادث » .

. ويقزر السهروردي المفتول - شيخ المذهب الإشراقي - أن الحكمة الإشراقية هي التي قررهما وأخبر عنها جملة من الحكماء الأولين . وهم في نظر السهروردي من جملة الأصفياء والأنبياء والأولياء ، وأن هؤلاء الحكماء هم أغاثاذيمون وهرمس وأنباذقليس وفيثاغورس وسقراط وأفلاطون وأمثالهم ، وأنهم تشبهوا بالمبادئ وتخلقوا بأخلاق الله بتجردهم عن المادة تجرداً تاماً ، وانتقشوا بالمعارف على ما هي عليه هيئة الوجود . ولذلك نجدهم يتحدثون عن علاقة النفس بالبدن حديثاً يقوم على الكشف والذوق حين يؤكد أن النفس أحدية ، صمدية ، وهي ماهية قدسية ، وهي إذا طربت طرباً روحانياً ، تكاد تترك عالم الأجساد وتطلب عالم ما لا يتناهى .

وأخيراً ، فقد حرصت في الباب الرابع من هذا الكتاب أن يطلع القارئ على التراث الفكري الفلسفي في الإسلام متمثلاً في أروع قصة تركها لنا الفلاسفة الإسلاميين مشائين وإشراقيين ، حتى نتبين منها خصائص المذهب الإشراقي ، ألا وهي قصة دحي بن يقظان ، عند ابن سينا ، وابن طفيل ، والسهروردي المفتول .

فهرس المرجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ط بيروت ١٩٥٦ .
- ٣ - ابن باجة : رسالة اتصال العقل بالإنسان ، مخزن كتاب تلخيص النفس لابن رشد ، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ، ط القاهرة ١٩٥٠ .
- ٤ - ابن تيمية : منهاج السنة ، تحقيق د. محمد رشاد سالم ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٥ - ابن سينا : حى بن يقظان ، تحقيق أحمد أمين ، ط القاهرة ١٩٦٦ .
- ٦ - ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها ، نشر د. محمد ثابت الفندى ، الطبعة الثانية .
- ٧ - ابن طفيل : حى بن يقظان أو أسرار الحكمة الشرقية ، ط القاهرة ١٩٠٦ .
- ٨ - ابن العباد الحنبلى : شذرات الذهب في أخبار من ذهب ، ط القاهرة ١٥٣١ هـ .
- ٩ - ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ، ط القاهرة .
- ١٠ - أبو البركات البغدادى : المعبر ، ط الدكن ١٣٥٨ هـ .
- ١١ - أبو مظهر الاسفرايينى : التبصير في الدين ، تعليق الكوثرى ، ط القاهرة ١٩٤٠ .
- ١٢ - بينيس : مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د. أبوريادة ، ط القاهرة ١٩٤٦ .
- ١٣ - جوتسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين .
- ١٤ - دائرة المعارف الإسلامية ٣ .
- ١٥ - دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د. أبوريادة ، ط القاهرة ١٧٥٤ .

- ١٦ - رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، ط بيروت ١٩٥٧ .
- ١٧ - السهروردي : حكمة الإشراق ، شرح قطب الدين الشيرازي .
- ١٨ - السهروردي : مجموعة في الحكمة الإلهية ، تصحيح هنري كوربين ، ط استامبول ١٩٤٥ .
- ١٩ - السهروردي : مياكل النور ، تحقيق وتقديم د. أبو زيان ، ط القاهرة ١٩١٧ .
- ٢٠ - عبد الرحمن بدوي (دكتور) : حي بن يقظان لابن طفيل ، تراث الإنسانية ، المجلد الأول .
- ٢١ - عمر فروخ (دكتور) : ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ، ط بيروت ١٩٤٦ .
- ٢٢ - الغزالي : نهضة الفلاسفة ، تحقيق د. سليمان دنيا ، ط القاهرة ١٩٥٨ .
- ٢٣ - الغزالي : روضة الطالبين وعمدة السالكين ، ط القاهرة ١٩٢٤ .
- ٢٤ - الغزالي : مشكاة الأنوار ، تحقيق د. أبو العلا عفيفي ، ط القاهرة ١٩٦٤ .
- ٢٥ - الغزالي : المصنوعون به علي غير أهله (الكبير) ، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- ٢٦ - الغزالي : المصنوعون به علي غير أهله (الصغير) ، ط القاهرة ١٣٠٣ هـ .
- ٢٧ - الغزالي : معراج السالكين ، ط القاهرة ١٩٢٤ .
- ٢٨ - الغزالي : العقيدة الأفلاطونية (المؤلف لجون) ، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ، ط القاهرة ١٩٤٧ .
- ٢٩ - محمد البهي (دكتور) : الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ، ط القاهرة ١٩٣٧ .

- ٣٠ - محمد جلال شرف (دكتور) . الله والله والإنسان في الفكر الإسلامى ، ط القاهرة ١٩٧١ .
- ٣١ - محمد على أبو ريان (دكتور) : أصول الفلسفة الإشراقية ، ط القاهرة ١٩٥٩ .
- ٣٢ - محمد على أبو ريان (دكتور) : الفلسفة الإسلامية شخصياتها ومذاهبها ، ط اسكندرية ١٩٦٧ .
- ٣٣ - محمد على أبو ريان (دكتور) نقد أبي البركات البغدادي لفلسفة ابن سينا ، مجلة كلية الآداب - اسكندرية مجلد ١٢ :
- ٣٤ - محمد مصطفى حلمي (دكتور) : تدبير المتوحد لابن باجة ، تراث الإنسانية المجلد ٣ ، ١٢ .
- ٣٥ - محمد يوسف موسى (دكتور) : بين الدين والفلسفة ، ط القاهرة ١٩٥٩ .
- ٣٦ - محمود قاسم (دكتور) : في النفس والعقل لفلسفة الإغريق والإسلام ، ط القاهرة ١٩٤٩ .
- ٣٧ - مصطفى عبد الرازق : تمهيد التاريخ الفلسفة الإسلامية ، ط القاهرة ١٩٥٩ .
- ٣٨ - يحيى هويدى (دكتور) : محاضرات في الفلسفة الإسلامية ، ط القاهرة ١٩٦٦ .

رقم الإيداع بدار الكتب ٧١/٥٢١٢

مطبعة م. ك. اسكندرية
محمد محمود محمد مسعد
هـ ش أديب اسحق — مارة البصير
تليفون { ٣٠٨٤٧ ٨٠٠٩١٠ } اسكندرية



١٧٠١٦٠

٢١٠٠٠

الناشر دار المعارف بمصر - ١١١٩ كورنيش النيل
منطقة الاسكندرية ٤٢ شارع سعد زغلول - ٢ ميدان التحرير (المنشية)